EDISI JURNAL/TH. XIV/1999

MAJALAH MAHASISWA UNIVERSITAS GADJAH MADA

BALAIRUNG

Membayangkan "INDONESIA"

ISSN : 0215 - 076X

Rp. 5000,00

BERSIH · BERANI · MANDIRI

GAMMA

MAJALAH BERITA MINGGUAN

Bagaikan Rajawali
menembus angkasa,
tak ada lagi otoritas yang bisa
membelenggu berita dan fakta
kecuali kebenaran.

Keberanian tak lagi bisa diandalkan
kecuali dengan sikap mandiri,
bersih, dan terbuka.

GAMMA hadir dengan keyakinan itu!

Majalah berita mingguan
didirikan dan dikelola para
profesional dengan pengalaman
lebih dari tiga dasawarsa
di dunia media berita.

GAMMA
Sinar dengan daya tembus luar biasa.
Membedah fakta dan berita.
Merangkai opini dan analisa.

Hadir tiap Selasa
Lebih Lengkap
Lebih Aktual

Pembaca, apakah kami ingkar janji? Semoga saja tidak. Dua tahun lalu, pada 1995--waktu itu masih dalam suasana Orde Baru yang sangat tertekan--kami pernah berjanji untuk, paling tidak, 2 tahun sekali mencoba "mewadahi" pemikiran mahasiswa UGM, dalam bentuk penerbitan jurnal ilmiah mahasiswa. Tapi kini, sudah lebih dari 2 tahun kami baru bisa merealisasikan niat itu. Apa boleh buat, itulah kompromi maksimal kami.

Tentang jurnal ilmiah mahasiswa, tentu saja, adalah suatu pemikiran yang selalu mengganggu kami di redaksi. Bahkan sejak berdirinya *Balairung* tahun 1985, ketika 'majalah' menjadi bentuk pilihan media kami. Maka jangan heran kalau edisi perdana *Balairung* bak jurnal ilmiah. Konsep-konsep tentang profil jurnal mahasiswa pun telah kami kupas habis-habisan, ketika kami mempersiapkan edisi khusus dengan tajuk *Mozaik Indonesia Masa Depan* tahun 1994. Tuntutan tentang pemerataan, yang harus mewadahi keberagaman fakultas-fakultas, atau barangkali juga keberagaman ilmu yang ada di UGM, lalu tentang pemerataan latar belakang akademik penulis, sampai kualitas penulis merupakan persoalan yang kerap membenturkan kami, awak *Balairung*, pada kenyataan sulit.

Menginvetarisir penulis-penulis mahasiswa UGM ternyata jauh lebih sulit daripada mencari penulis-penulis umum, yang namanya sudah sering muncul di media massa. Sejauh ini kami tak mampu melakukan lebih, akibat persoalan teknis dan rendahnya minat menulis mahasiswa UGM--ataukah memang umumnya mahasiswa Indonesia? Pada akhirnya, kami pun tak mau terlalu berspekulasi dengan "memilih kucing dalam karung" guna mengisi jurnal kali ini. Kami juga tak mengambil keputusan untuk "mensayembarakan" proyek ini. Karena pengalaman sebelumnya, seperti yang dialami kawan-kawan di Badan Eksekutif Mahasiswa (BEM) UGM, dalam sebuah lomba penulisan, dari 35.000 mahasiswa UGM ternyata hanya 30 orang yang meminati dan mengirimkan tulisan. Maka, keputusan yang kami ambil kemudian, kami tentukan penulis-penulis itu sendiri, yang kami anggap punya cukup kapasitas, guna menuliskan tema yang kami angkat.

Tentang tema edisi ini, sengaja kami menggali kembali "wacana kebangsaan Indonesia"--sebuah tema yang sebenarnya agak usang dibicarakan, sebab kami tahu bahwa pembicaraan itu telah terjadi jauh sebelum republik ini ada, dan kemudian menjadi diskursus yang terus dibicarakan. Akan tetapi, dari sekian puluh kali diskusi dan tarik-ulur pemikiran yang terjadi di *Balairung*, justru tema ini kami anggap aktual untuk kembali diungkit-ungkit. Maka tema itupun dengan serius digodok. *Hery Trianto, Asep Mulyana, Ugoran Prasad, Imam Risdiyanto, Mashudi, Aris Mustofa, Ajianto Dwi Nugroho, Fitria Agustina, Tria Ayu Kusumawardani, dan Fajar Rizki* adalah orang-orang yang kebagian mengolah tema dan secara maraton melakukan diskusi intensif. Berikutnya kerja dimulai, menghubungi orang-orang yang telah kami pilih memang tidak begitu sulit. Namun ketika tiba waktu pengambilan naskah hampir semua penulis telat. Maklum mahasiswa, berbagai alasan menjadi andalah untuk molor dari jadwal. Ada yang sibuk kuliah, sakit, repot jadi ketua partai, bahkan sampai penulis yang tidak percaya diri hingga memilih mundur.

Itulah pembaca sedikit gambaran yang terjadi pada proses penerbitan edisi jurnal *Balairung* kali ini. Meskipun bukan kesimpulan final yang dihasilkan semoga mampu memberi sumbangan pemahaman kita terhadap wacana kebangsaan; Indonesia.

Penjaga Dapur

BALAIRUNG
MAJALAH MAHASISWA UNIVERSITAS GADJAH MADA

❐Diterbitkan oleh Badan Penerbit Pers Mahasiswa Universitas Gadjah Mada (BPPM UGM) **❐Izin Terbit Penerbitan Khusus:** SK MENPEN RI No. 1039/DIRJEN PPG/STT/1986, SK Rektor No. UGM/82/7789/UM/01/37 tanggal 14 Desember 1985, ISSN: 0215-076X **❐Pelindung:** Prof. Dr. Ichlasul Amal, M.A. (Rektor UGM) **❐Penasehat:** Ir. Bambang Kartika (Pembantu Rektor III UGM), Drs. Amir Effendi Siregar, M.A., Prof. Dr. Koesnadi Hardjasoemantri, S.H., Ir. Abdul Hammid Dipopramono **❐Pemimpin Umum:** Irfan Muktiono **❐Sekretaris Umum:** Nurhidayati **❐Pemimpin Redaksi:** Hery Trianto **❐Sekretaris Redaksi:** M. Bustom **❐Ka. Litbang:** Ajianto Dwi Nugroho **❐Staf Litbang:** Mashudi, Farah Adibah, Dedy Sushandoyo, Hs. Bachtiar, Dita Hendriani, Daru Indrastomo, Eka Hari W., Eko Nugroho **❐Pemimpin Perusahaan:** F. Ika Yuniarti **❐Sekretaris Perusahaan:** Agoeng Widyatmoko **❐Kabag Keuangan:** Sholihah **❐Kabag Iklan:** Yusuf Waluyo Jati **❐Kabag Distribusi:** Rima Rahmania **❐Kabag Promosi:** Yuki Susanti **❐Staf Perusahaan:** Uki Hernuning, Lisa R. Rahmad, Sriyani Puspa Kinasih, Reny Indrawati, Eka Mardiana, Meirza Arson, Agung Marhaenis, Jarwo Wanita, Ahmad Mujahidin, Sophia Cakti, Rinaldi, Bayu Iswara, Dyah Ayu R., Erwin Susanto **❐Redaktur Bahasa:** Asep Mulyana **❐Redaktur Pelaksana:** Melanie Wahyu Wulandari, Irma Hidayana **❐Penjaga Rubrik:** Radyah Maharastri, M. Ugoran Prasad, Lukman Hakim Arifin, Eka Rinanda Ridwan, Monica Eviandaru, Ibrahim Z. Fahmi, Agung Christianto, Bekti Dwi Andari **❐Staf Redaksi:** Imam Risdiyanto, Aris Mustafa, Iwan Hermanto, Rio Hutagaol, Nur Evi Rahmawati, Viktor Nara, Veronika K., Darmanto, Ajar Abdillah Edi, Sugi Siswiyanti, Oki Permatasari, Dian Fikriani, Fitria Agustina, Faisol Adib, Fajar Risqi, Aditya Bayu Samudera Siregar, Dilla Damayanti **❐Pjs. Redaktur Artistik:** Titik Puji Lestari **❐Staf Artistik:** Agung Arief Budiman, Afiaty Dian Irfanti, Andy Seno Aji, Lalu Rizki Rahman, Riza Afifi, Rendra Jaka Dilaga, Margareta Wulandari, Dave Ardian Seta, Murdiono, Rahmat Yulianto **❐Redaktur Foto:** Bambang Pamungkas **❐Fotografer:** Bestantia Indraswati, Satrio Widodo **❐Alamat Redaksi:** Bulaksumur B-21 Yogyakarta 55281 Telp. (0274) 901703 Faks. (0274) 566171 *E-mail:* balairung.ugm@eudoramail.com, balai@ugm.ac.id **❐Rekening:** TAPLUS BNI 1946 No. Rek. 228.007 816 062.901 (a.n. Sholihah) **❐Pencetak:** Cahaya Timur Offset, Jl. Taman Siswa No. 63 Yogyakarta 55151, Telp. (0274) 376730. **Isi di luar tanggung jawab pencetak.**

Balairung on-line http://members.tripod.com/balairung

Redaksi menerima tulisan dan foto tentang dunia mahasiswa. Redaksi berhak mengubah tulisan sepanjang tidak mengubah isi dan maknanya. Tulisan diketik rangkap 2--6 halaman kuarto. Atau dalam bentuk *file* disket dengan program pengolah kata *microsoft word* atau *wordstar*. Tulisan yang tidak dimuat akan dikembalikan jika disertai prangko balasan secukupnya. Tulisan maksimum 100 kb, juga dapat dikirim melalui *e-mail* (dalam format ekstensi RTF--*Rich Text Format*), semua *file* (teks dan gambar) dijadikan satu *folder*.

BALAIRUNG

Nafas Intelektualitas Mahasiswa

ISI

6-7 Isu

8-13 Kosmetik Kaum Muda dalam Dunia Penuh Kutipan

Konstruksi Kesadaran dan Identitas

14-19 Pembaruan Hukum Nasional Menuju Cita Masyarakat Indonesia Baru

20-26 Geliat Perempuan dalam Euforia Politik Massa

27-33 HAM: Antara Universalitas dan Kontekstualitas Hukum

(Kasus Ratifikasi Konvensi Internasional)

34-41 *Soeratkabar Boemipoetra, Kaoem Journalist,* dan PergerakanKebangsaan

Catatan Sejarah yang Bengkok:

42-51 Barbarisme Sejarah Indonesia Modern

Refleksi atas Tragedi Pemerkosaan terhadap Perempuan Etnis Tionghoa Indonesia, 12--15 Mei 1998

52-58 At Home, At Ease

Dwifungsi ABRI:

59-65 Jasad Yang Selayaknya Dimakamkan

Catatan perjalanan Sospol ABRI

Rekonstruksi Kebangsaan:

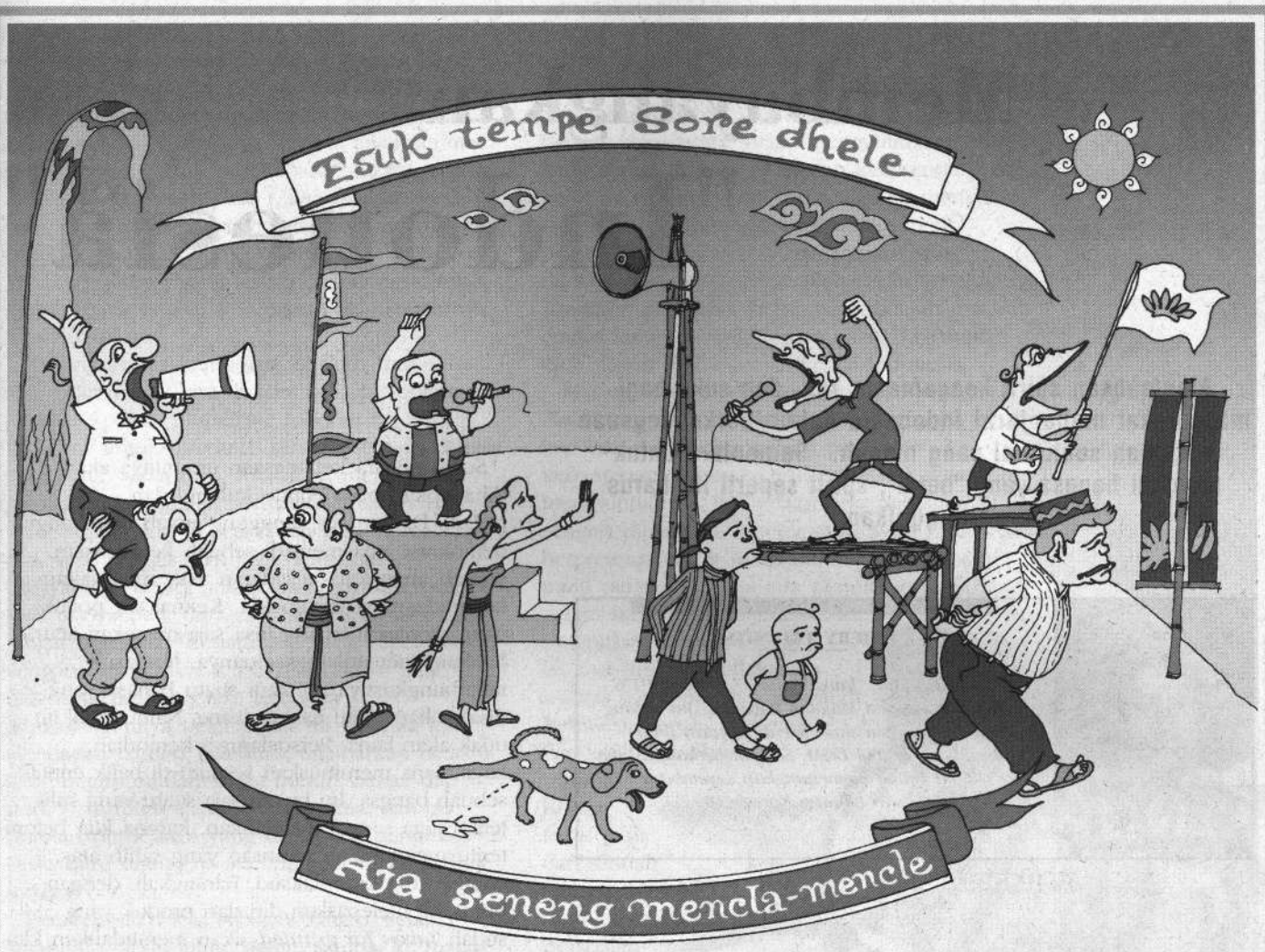
66-74 Mendialogkan Wacana Kebangsaan-Tradisi Agama

wawancara khusus

76-81 benedict r. o'g. anderson

dr. nasikun

Kulit muka: Tim Artistik Balairung



BERPALING PADA HIMBAUAN WONG CILIK

Memasuki zaman baru mungkin kita perlu mendengar celoteh wong cilik. Dari mereka kita mendengar himbauan naif yang sederhana. Namun tetap mulia.

Esuk Tempe Sore Dele, Aja seneng Mencla-mencle =

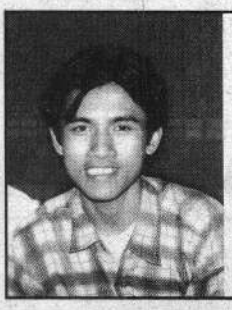
Pagi berkata tempe, tapi sorenya berubah menjadi kedelai. Pernyataan yang selalu berubah-ubah pasti akan membingungkan. Karena berdemokrasi mengagungkan konsistensi dan kebenaran, maka jika bikin pernyataan dan keputusan harus dipikir matang.

GalangComm. PPPI DIY AA-96014

Pesan ini disampaikan atas kerjasama **Yayasan Galang Yogyakarta** dan **Majalah Balairung** untuk terwujudnya masyarakat baru yang lebih menghormati martabat kemanusiaan dan menjunjung demokrasi

Membayangkan "Indonesia"

Menjauhkan spirit keagamaan, ras, dan suku bagi masyarakat mahaplural Indonesia dalam berkebangsaan bukanlah suatu hal yang mudah. Sementara untuk menjadi bangsa yang "betul", spirit seperti itu harus ditinggalkan.



BAMBANG P.

HERY TRIANTO

Lahir di Blitar, Jawa Timur, 7 Oktober 1976. Pemimpin Redaksi Majalah Balairung *ini sedang menyelesaikan studi S-1 di Jurusan Ilmu Komunikasi, Fisipol UGM. Sempat berkunjung ke Korea ketika memenangkan sayembara penulisan tentang Korea (1997).*

Wacana kebangsaan, atau populernya disebut nasionalisme, lahir bukan atas dasar ras, agama, atau daerah, melainkan "sesuatu yang dibayangkan". Tesis itu diungkapkan oleh Ben Anderson, 16 tahun lalu, dalam bukunya *Imagined Communities*, yang sekarang hampir menjadi klasik. Bangsa adalah sebuah komunitas yang dibayangkan karena, pada dasarnya, mereka tidak mengenal satu sama lain. Tetapi, dalam benak masing-masing, ada keterkaitan sebagai *comradeship* (persaudaraan yang horizontal). Belakangan, Ben menyebutnya sebagai proyek bersama yang mengandaikan adanya kepercayaan tentang nasib bersama, masa depan bersama, dan satu kesetiakawanan, yang melebar ke samping dalam bentuk solidaritas horizontal [1].

Tesis Ben--bila dianut sebuah komunitas--akan mereduksi perbedaan yang senantiasa menjadi persoalan tak terselesaikan. Manakala membayangkan sebuah bangsa (Indonesia), spirit keagamaan, suku, ataupun ras, tak bisa dijauhkan dari pikiran. Sehingga, spirit itu justru sering tak bisa dikuasai ketika terpaksa berbenturan satu dengan lainnya, baik secara kultural maupun struktural. Tak jarang, dalam sejarah Indonesia, hal itu justru membuyarkan lamunan kita untuk menjadi sebuah bangsa: Indonesia.

Suatu negara kebangsaan umumnya akan dihadapkan pada entitas kultural dan politik. Di satu sisi, tanggung jawab membangun demokrasi juga menjadi sebuah keniscayaan sejarah, manakala kesadaran masyarakat akan keberadaannya meningkat. Kekuasaan politik yang otoriter memang bisa saja menekan atau, bahkan, mematikan semuanya, termasuk membungkusnya menjadi suatu bahasa yang disakralkan, yaitu nasionalisme. Namun, hal itu tidak akan lama. Persoalannya kemudian, bagaimana merumuskan sesuatu di balik entitas sebuah bangsa. Itu bukan saja suatu yang sulit, tetapi juga sangat melelahkan, karena kita belum tentu menemukan rumusan yang sahih atas entitas yang kita maksud. Barangkali, dengan berusaha melepaskan diri dari produk yang sudah *taken for granted*, akan memudahkan kita untuk merumuskankan paham kebangsaan itu.

Semula, nasionalisme adalah gagasan mengenai kesatuan kebangsaan dalam suatu wilayah politik. Teori politik telah membagi manusia ke dalam berbagai bangsa, dan nasionalisme menjadi nilai yang mendorong kehendak untuk mempertahankan kelangsungan hidup bangsanya. Kecenderungan untuk itu sangat alami, dan telah terbangun dalam semua aspek kehidupan manusia, serta berada pada batas ikatan kultural tertentu. Sampai di sini, sebenarnya, akan sulit untuk memperbincangkan paham kebangsaan secara global antar bangsa, karena bangsa-bangsa itu mendiami konteksnya sendiri.

Nasionalisme yang ada dalam benak para perintis kemerdekaan bukan seperti nasionalisme nasionalisme Inggris, Jepang, ataupun Perancis. Apalagi, nasionalisme ala Musolini di Italia, atau Hitler di Jerman, yang dengan pongah mengatakan, "bangsa saya yang paling hebat!" Nasionalisme yang dimaksud adalah keinginan untuk terlibat dalam pembebasan orang-orang kecil di Indonesia dari eksploitasi orang kaya dan penguasa. Jadi, paham nasionalisme yang dianut *founding fathers* kita menjadi khas sekali, yaitu untuk pemerdekaan, pembebasan rakyat kecil.[2]

Berikutnya, ada semacam keterputusan wacana awal dan pemahaman tentang

kebangsaan Indonesia dengan apa yang kita *lakoni* sekarang, oleh orang-orang tua kita, dan kaum muda Indonesia dalam menerjemahkan entitas kultural bangsanya. Pilihan awal perintis kemerdekaan untuk pembebasan rakyat, secara drastis, telah beralih pada pilihan kekuasaan, yang tak lain adalah menciptakan pengaruh yang hadir, karena dimilikinya otoritas dan legitimasi. Sebuah politisasi yang terjadi di Indonesia telah sampai pada tingkat kecemasan akan bubarnya republik ini.

Pertanyaannya kemudian, apakah Indonesia sah secara moral bisa disebut sebagai sebuah bangsa? Apakah pluralisme Indonesia sudah *legitimed* untuk direduksi sebagai sebuah bangsa yang satu? Sepertinya, kita akan menemukan jawaban tidak, ketika penyatuan kita sebagai bangsa dibangun di atas darah yang berceceran dari Aceh hingga Irian Jaya. Tindakan "penyatuan" terjadi atas persetujuan elit, bukan oleh masyarakat. Cara-cara seperti ini menjadi sangat beresiko. "Kepatuhan" yang diperoleh dengan cara represi terbukti berakibat fatal. Betapa tidak, lepas dari rekayasa dibelakangannya belakangan ini ternyata kita mendapati bangsa kita yang dikabarkan bersatu padu begitu mudah saling bunuh, bakar, dan jarah justru oleh alasan suku, agama, dan ras. Derefan perbedaan yang dulu oleh penguasa Orde Baru dianggap memperkuat identitas kita sebagai bangsa.

Pembentukan kita sebagai bangsa, selama limapuluh tahun lebih, belum sampai ke mana-mana. Sejarah mencatat, ide-ide kebangsaan yang digulirkan lebih merupakan politisasi kekuasaan. Ide-ide itu selalu dibangun secara elitis, konstruksi kekuasaan dan catatan politisasi[3]. Oleh karenanya, semua menjadi kooptatif dan subkoordinatif. Pada tingkat praktis, politisasi kekuasaan tentang kebangsaan itu menghendaki pemaknaan tunggal atas diri kita sebagai sebuah nasion. Parahnya lagi, wacana kebangsaan, seringkali, menihilkan pluralisme yang ada menjadi satu bentuk keseragaman paksaan. Itu yang kemudian menjadi sangat merepotkan untuk ukuran Indonesia yang heterogen hampir di setiap sisi kehidupan. Apálagi, paham kebangsaan itu dikemas menjadi sesuatu yang amat formal.

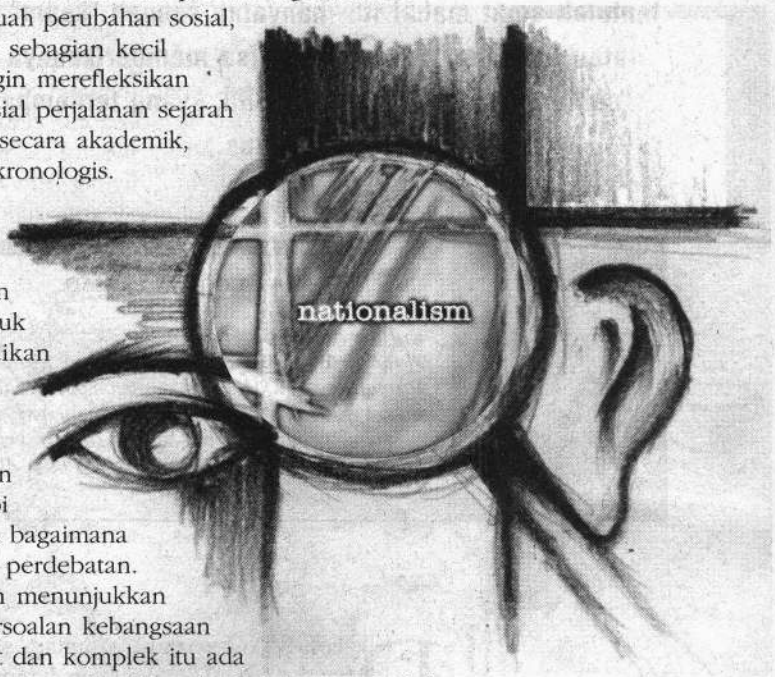
Akan tetapi, perlu juga diingat bahwa struktur sosial kita, sesungguhnya, tak terlalu kokoh untuk menjadi "bangsa". Pluralisme yang kita punyai begitu besar. Agama, suku, dan ras adalah contoh yang cukup bisa menjelaskan identitas bangsa kita, sehingga bayangan kita akan kebangsaan tidak menubruk hal itu terus-menerus.

****

Dalam *Balairung* edisi jurnal kali ini, setidaknya, kami memiliki sejumlah alasan mengapa memilih tema tentang wacana kebangsaan. *Pertama*, wacana kebangsaan selama ini telah tereduksi akibat politisasi kekuasaan. *Kedua*, ternyata kita pun seringkali tenggelam dalam mitos-mitos yang diciptakan negara, dan--tanpa sadar--mengamininya. *Ketiga*, kami cemas, karena persoalan kebangsaan nan pelik ini menghadang kita sekarang, menyusul ramainya isu disintegrasi, sebagai bentuk perlawanan atas upaya "penyatuan" yang dilakukan secara represif oleh rezim sebelumnya. *Keempat*, persoalan kebangsaan adalah masalah entitas kultural, yang takkan habis dibicarakan oleh negeri mahaplural, seperti Indonesia.

Masing-masing penulis, pada edisi jurnal *Balairung* ini, memiliki fokus dan nuansa yang berbeda dalam menyajikan persoalan kebangsaan, beserta kerumitan-kerumitan yang membuntutinya. Perbedaan cara pandang ini sengaja dilakukan, karena sejak awal kami berpretensi untuk menggulirkan wacana yang multi perspektif. Rata-rata penulis ingin terlibat dalam sebuah perubahan sosial, sedangkan sebagian kecil lainnya ingin merefleksikan realitas sosial perjalanan sejarah Indonesia secara akademik, dan lebih kronologis.

Jurnal kali ini tentu jauh dari sebuah ambisi untuk menyelesaikan persoalan dengan sebuah kesimpulan final, tetapi lebih pada bagaimana membuka perdebatan. Kami ingin menunjukkan bahwa persoalan kebangsaan yang rumit dan komplek itu ada di pelupuk mata, dan kita ada di dalamnya. Inilah sebuah kompilasi suara dari Kampus Bulaksumur, yang kebetulan orang muda, dan menyandang predikat mahasiswa!❐



OBSESI BANGSA(T)?. TITIK

Catatan Akhir

1. Hingga sekarang Ben masih konsisten memakai tesisnya itu, seperti terungkap dalam sebuah diskusi politik bertema "Nasionalisme Kini dan Esok", di Yogyakarta, 8 Maret 1999.

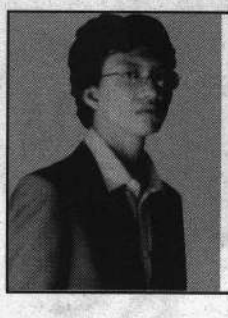
2. Y.B. Mangunwijaya, "Republik Sekarang Telah Berubah", dalam *Nasionalisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar), 1996, hal. 125--129. Di situ ia menjelaskan telah bergesernya semangat nasionalisme yang dibawa para perintis kemerdekaan. Nasionalisme sekarang bergeser menjadi nasionalisme ala Inggris dan lainnya--*right or wrong is my country*.

3. Ariel Heryanto, "Perlawanan dalam Kepatuhan: Bila Hak Azasi Manusia Tidak Universal", *Jurnal Kebudayaan Kalam*, edisi 3, 1994.

Kosmetik Kaum Muda dalam Dunia Penuh Kutipan

Konstruksi Kesadaran dan Identitas

Di pundak merekalah harapan diletakkan--setidaknya itu yang dipercayai. Sejarah yang terus berlangsung ini membutuhkan nafas baru yang segar. Kenakalan-kenakalan tiap zaman, kemarahan, perlawanan tak kunjung usai, sekaligus kejernihan, atau idealisme--yang tentulah amat mahal itu--hanyalah sebuah "kaum", "ordo", atau "spesies" yang terus bisa memberikannya pada "dunia". Sedang kaum muda itu, yang terhempas dan yang putus...



ISTIMEWA

M. UGORAN PRASAD

Kuliah di Sosiologi UGM (angk. 1996). Reporter Majalah Balairung, *aktif di Forum Kajian Sosial Humaniora (FKSH), juga di Kelompok Studi Lingkar Pohon (KESeLIP) Fisipol UGM. Selain itu, terlibat dalam komunitas pengolahan anasir-anasir kegagapan kultural di bawah nama Sindikat Gagap Apocalypse Now!*

Dalam babad sejarah Nusantara selama berabad-abad, perjuangan kaum muda merupakan sebuah catatan yang berkembang, dan dipercayai sebagai salah satu peran fungsional suatu generasi di tiap zaman. Mereka mengambil peran aktif, menjadi hulu dalam setiap ledakan perlawanan, di atas mimbar maupun di *bubat* peperangan. Tercatat sederet nama, dari Tjipto, Tan Malaka, di awal abad ke-20 sampai, Budiman Sudjatmiko di penghujung milenium ini.

Beban tugas sosial-kultural sebuah generasi baru, tampaknya, telah digariskan sejarah, untuk mendobrak tatanan lama yang mapan, konservatif, dan korup. Ia menjadi suatu mata rantai yang tak pernah putus, terus berdialektika. Sebuah peran yang telah sekian kali disinggung, dituliskan, atau bahkan dibacakan keras-keras: pemuda sebagai agen perubahan dan transformasi sosial.

Bila saja dunia tak berubah demikian cepat, dan segala sesuatu masih berjalan sebagaimana yang berlangsung sebelumnya, maka saat ini pemuda tetaplah pemuda yang sama, yang ditemui zaman seabad yang lalu. Sayangnya tidak demikian. Sebab, *MTV* ataupun *Coca Cola* adalah juga agen-agen kebudayaan baru, yang seolah telah membuat kesepakatan diam-diam dengan rezim Orde Baru untuk saling bekerja sama memanipulasi kesadaran dan hegemoni.[1] Agen-agen kebudayaan itu setiap hari mengiringi "sikat gigi pagi" generasi muda urban.

Maka, sebuah generasi yang terpecah belah dengan sendirinya terlahir. Sebagaimana *Minke*[2] terpecah belah dulu, kini *Minke-Minke* yang lahir adalah yang tercerabut benar-benar dari akarnya, duduk di kafe-kafe *gaul* atau diskotek, sembari bicara tentang harga rupiah yang terus ambruk. Kebudayaan massa, yang *Bharat*[3], selalu dan tentang konstruksi Barat, dan Jim Morison dari *tape* menjerit sinis: *"The west is the best!"*[4]

Ketika peran-peran fungsional generasi muda ini hendak ditajamkan dalam sebuah peran historis kebangsaannya, sebuah luka menganga tengah dikorek-korek. Jangankan untuk bertanya peran yang mana yang bisa diambil, sebab merumuskan generasi muda yang mana dan bagaimana, titik-titik isian pada lembar jawaban tak pernah bisa diisi. Generasi muda Indonesia kontemporer adalah....

Identitas Pemuda dan Bak Sampah Modernitas

Kelahiran generasi muda yang hidup di daerah-daerah urban pada tenggang 3 dekade: 60-an, 70-an, dan 80-an, juga semangat pembangunanisme yang meledak-ledak di buku-buku pelajaran yang ditetapkan Depdikbud, menidurkan pertanyaan-pertanyaan historis tentang peran. Segala sesuatu telah *given*, yaitu hidup bergelimang kemajuan zaman, dan kerja keras sedikit saja--maka sembahlah tuhan baru : uang.

Pelajaran-pelajaran sejarah dikonstruksi menjadi membosankan, penuh cerita kepahlawanan Serangan Umum 1 Maret 1946,

atau pemberontakan G.30.S/PKI.[5] Lalu, televisi memperkenalkan kepahlawanan baru. Wyatt Earp sampai John Rambo, angka 007, dan pembelaan terhadap penghisapan kapitalisme yang *hero-hero* modern itu wakili. Sementara sederet pahlawan lain ialah Doraemon, Spiderman, atau Asterix.[6]

Karenanya, sejarah bangsa adalah sesuatu yang berjarak, jauh, dan penuh abstraksi yang memeras keringat. Generasi muda--saya, kita semua--dilahirkan di tengah represifitas negara terhadap sejarah, yang muncul lewat badan-badan tegap tentara kemerdekaan di film-film perjuangan, dan film kambing hitam sejarah yang selalu saja diputar setiap tahunnya. Jarak yang terlalu jauh antara realitas kekinian dengan teks-teks historis ini, secara gemilang, menciptakan generasi yang *taken for granted* atas segala sesuatu. Kompromi-kompromi sosial, sampai di tingkat wacana kebangsaan; misalnya, telah diterima sebagai suatu keharusan begitu saja, bahkan menjadi bagian dari irasionalitas generasi baru. Padahal, diam-diam, sesuatu sedang menggunting di balik lipatan; tiba-tiba kita tersadar bahwa bom waktu dan ranjau darat ada di mana-mana. Sebatang korek cukuplah jadi senjata mengerikan, dan kekerasan semakin tumpah di jalan-jalan.

Sementara, yang "diri kita" adalah film-film seri di televisi, majalah-majalah mode, dan video musik. Globalisasi dan modernitas adalah penjara baru kita, dan melekat di kepala masing-masing. Tidaklah mengherankan bila rasa takut ini muncul. Amerikanisasi dan westernisasi tidaklah cuma menjadi kecemasan negara-negara berkembang sasarannya, tapi juga menjadi wacana yang menakutkan bagi perkembangan kebudayaan di negara-negara maju sendiri.[7] Ruang-ruang kultural yang telah/harus dikapitalisasi, dikhawatirkan mereduksi nilai-nilai sosial secara terus-menerus, menciptakan realitas semu yang punya kekuatan luar biasa dalam mengendalikan pasar, lewat produk-produk modernitas, dari boneka lucu yang kita pangku, hingga alat komunikasi yang kita gunakan. Sampai di titik itu, istilah *mass-culture* tak bisa dihindari, dan manusia adalah sekumpulan, tanpa otentisitas personal-individual.

Modernitas, bagi konteks negara ini, cuma *telos*--sebuah tujuan. Terbukanya arus modal, orientasi kebijakan ekonomi pada angka pertumbuhan, arus informasi global besar-besaran, hanyalah sebagian dari sasaran empuk kelanjutan hegemoni kapitalisme Barat terhadap negara-negara berkembang. Sebuah mata rantai yang tak terputus dari ketergantungan negara-negara miskin dengan negara pemilik modal. Ketergantungan itu, pada negara kita, menetaskan hubungan absolut--antara hamba dan raja--kepada negara-negara industri sekarang, atau negara kolonial, dahulu. Konsekuensi yang kemudian mesti ditanggung yaitu tidak hanya pergeseran-pergeseran struktural, tapi perubahan-perubahan kultural yang serius.

Menilik sejarah, menurut Denys Lombard, ruang-ruang luas bagi modernitas di Nusantara telah berlangsung sejak abad ke-16. Lucunya, proses akulturasi budaya yang terjadi waktu itu berlangsung dengan sangat sinkretis, atau kalau tidak, modernitas berakhir sebagai kosmetik budaya belaka. Raja-raja kala itu sibuk merayakan cara menggunakan dasi, memakai *stocking*, sembari terus tunduk pada dominasi Barat.[8]

Dominasi ini pula yang memungkinkan dibangunnya sebuah kerja strategi-kultural-kolonial yang luar biasa, dalam mengangankan sebuah negara baru atas wilayah jajahannya: Indonesia, sebagai sebuah komunitas dalam proyek imajinasi--kata Ben Anderson.[9] Atau secara lebih ekstrem digarisbawahi oleh Daniel S. Lev[10], bahwa negara merdeka ini identik dengan negara kolonial dulu.

Dalam wacana kontemporer, kebiasaan berpupur dan mempercantik diri inilah yang juga terus menerus direproduksi--dari pengertian sesungguhnya, sampai ke tingkat kepedulian terhadap isu-isu global[11], misalnya. Lipstik-lipstik modern itulah yang kemudian kita lihat dari kebudayaan populer, yang tumbuh di kalangan kelas menengah baru kita. Maka mereka, juga bahkan kita, berantrian, berebutan, untuk mencapai suatu standar dan konvensi dari kehidupan modern, mengejar-ngejar ekstasi semu yang dangkal dari kebudayaan pop, dan pada saat yang sama, tak cukup punya rasa malu untuk menyembunyikan dan membunuh sikap-sikap feodal.

BENIH LUPA IBU. RITA '99

Pertemuan-pertemuan kultural ini pun berlangsung tanpa penyiasatan yang cukup,

sampai-sampai seorang anak sekolah dasar kita akan bisa lebih banyak menjelaskan secara detail tentang *hero-hero* modern, ketimbang menceritakan dongeng-dongeng setempat. Timur telah menjadi lebih jauh ketimbang Barat[12]. Teramat jauh, hingga ukuran-ukuran kultural kita telah berubah begitu besar. Generasi ini diajarkan menyikapi koteka dengan rasa malu, atau

ISI KEPALA. RITA 99

mendengarkan tembang dengan rasa *risih*. Sementara, acara wayang di televisi mereduksi rasa hangat kekeluargaan yang bisa ditemui pada acara yang sama, yang disaksikan secara langsung. Pada saat yang sama, generasi ini bisa menerima apa saja, yang dijual di tv-tv, yang pada umumnya "tak sungguh-sungguh kita perlukan" untuk bertahan hidup. Dan semua itu dicampuradukkan dalam mesin *blender* dunia modern. Ambiguitas dunia modern dan kebudayaan setempat dengan begitu saja disinkretiskan secara serampangan. Bagaimana demokrasi dan feodalisme, misalnya, bisa berjalan berdampingan, sungguh sebuah misteri yang konyol.

Sejarawan Perancis, Denys Lombard, dalam *Nusa Jawa: Silang Budaya* (1990), mencatat bahwa proyek akulturasi kebudayaan antara kebudayaan Eropa dengan kebudayaan Jawa, sejak semula, telah membangun kontradiksi-kontradiksinya. Ia menulis:

> ...akibat dari sikap monolitis mereka, orang kulit putih dianggap aneh dan asing di bumi tempat berbagai kebudayaan lain pada umumnya melebur. ...kebudayaan India dan Islam telah merasuk dalam inti-inti kebudayaan-kebudayaan nusantara, sedangkan kebudayaan Barat masih dirasakan sebagai hasil impor yang masih perlu diperdebatkan.[13]

Ia menambahkan pula:

> Citra tentang Belanda yang tak terjangkau tetapi adikuasa, yang ada pada orang tua mereka, dengan cepat mereka ganti dengan Barat yang berjaya dan memegang rahasia masa depan. "Humanisme" itu, "kebudayaan universal" yang dibangga-banggakan orang Eropa, sebagai budaya yang mereka temukan pada abad ke-16, yang sejak itu sepertinya hanya dimanfaatkan oleh mereka, harus diimpor selekas mungkin ke Nusantara dan dijadikan penggerak Indonesia di masa depan.[14]

Demikianlah, kontradiksi itu terus berlangsung. Dalam buku yang sama, Lombard mencatat bagaimana sejak awal pula tanah Jawa menerima arus kebudayaan asing, dan meletakkannya pada wilayah permukaan yang bersifat kosmetik. Raja-raja tanah Jawa mengadopsi busana Barat dalam pakaian kebesarannya, sebagaimana tata cara makan sampai kereta kuda dan pengawalnya, namun pada saat yang sama, mempertahankan fundamentasi feodal yang kental. Pada kasus kereta kuda, misalnya, hingga kini tidak ditemukan kereta kuda yang bersais, sebab tak ada yang boleh duduk lebih tinggi dari raja.

Kosmetik-kosmetik yang diambil dari Barat, menurut Lombard, berada dalam daftar yang amat panjang. Pembaratan-pembaratan terhadap tentara-tentara PETA, cikal bakal TNI yang dulu kurus kering itu, dan menghasilkan suatu administrasi militer yang menyamai administrasi sipil, ternyata tidak cukup menghapus semangat priyayi yang mendarah daging secara kultural. Penegakan Dwifungsi ABRI, misalnya, adalah suatu tonggak mentalitas priyayi, yang secara implisit mereka akui.[15]

Karena kemudian militer menjadi penguasa Orde Baru, maka tidaklah mengherankan bila spritualitas priyayi ini terus hidup dan berkembang, merasuk dalam setiap kebijakan-kebijakan struktural pemerintahan. Pada titik tolak yang sama pula, kebijakan untuk membuka kran seluas-luasnya terhadap arus kebudayaan Barat, dan terakhir, kebudayaan popular, dimungkinkan. Tak lebih karena orientasi kebarat-baratanlah ini hidup subur pada sejarah kekuasaan mereka. Apalagi, catatan penuh atas kepentingan ekonomi, individual maupun kelompok.

Orientasi kebarat-baratan ini, selanjutnya, hadir lewat sekian ruang-ruang sosial-kultural, dari bidang pendidikan, kebijakan ekonomi, atau tuntutan pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Murid-murid sekolah hanyalah sekrup untuk memenuhi kebutuhan lapangan kerja yang sesuai dengan tuntutan kapitalisme global; wacana-wacana kelimuan adalah wacana positivistik-modernis-progresif yang menafikan tuntutan lokalitas; atau, pemerintah sibuk buat pesawat. Pada sisi yang sama, orientasi ini membuka kesempatan menyusupnya ideologi-ideologi modern tanpa wacana tanding. Terus terpupuk kekaguman kita pada segala yang berbau modern, yang

notabene Barat, dan menghegemoni. Sistem pendidikan cuma jadi legitimasi dari kebutuhan dunia modern. Kebutuhan-kebutuhan untuk menjelaskan "seberapa Timurnya" kita tak lebih sebagai jalan masuk terus terpeliharanya mentalitas feodal.

Wacana ketimuran yang terus-menerus direproduksi oleh sistem, pada tempat ini, ialah sebuah cara membebaskan diri dari suatu tuntututan ekstrem dari negara modern, bepijak pada orientasi individu dan masyarakat atau pada negara. Wacana Timur, bagi sistem, menjadi penengah dari keduanya. Dengan alasan adat dan kebudayaan Timur yang khas dan unik, maka negara selalu mempunyai alasan untuk mempertegas kebijakan-kebijakan struktural mereka, yang berorientasi pada kekuasaan. Dengan kata lain, wacana Timur merupakan alasan bagi bertahannya negara otoriter ini.

Sementara, pada ruang-ruang sosial-kultural dalam realitas sosial, akulturasi kultural terus berlangsung. Akulturasi ini kemudian cenderung ke arah perpaduan sinkretis. Sebuah sinkretisme antara Barat dan Timur, yang menghasilkan sebuah kebudayaan baru, di satu sisi terbawa mimpi-mimpi modern tentang dunia Barat, tapi jejak kaki yang lain berdiri di atas sebuah bumi Timur yang feodal. Keduanya tak lain adalah akumulasi luar biasa dari penghisapan dan dominasi.

Dilema yang menyejarah ini, pada gilirannya, harus bertemu di penghujung abad ini, dan berhadap-hadapan dengan sebuah generasi baru perkotaan yang telanjur memakan simulasi mentah-mentah. Kesamaan-kesamaan situasi kontemporer dengan catatan sejarah mesti ditambah lagi dengan perubahan atmosfer dunia modern, yang memperkenalkan kita pada istilah simulasi lewat media massa global, yang kini jauh lebih beracun dari bocoran gas kimia Chernobyll.

Sebuah generasi kontemporer yang lahir dan dibesarkan di tengah kegamangan dan keraguan dalam menyelesaikan kontradiksi-kontradiksi kultural. Sebuah kondisi kultural yang menciptakan *schizophrenia*, penciptaan manusia sebagai mesin-mesin nafsu, dalam ekstasi-ekstasi palsu.[16] Generasi yang diobjektifikasikan oleh sistem modal, dan menjalaninya tanpa advokasi. Dan generasi baru ini lahir dengan kebutuhan atas citra, yang diterjemahkan sebagai *imagology*. Pencitraan yang, pada konteks kekinian, juga menggarisbawahi hiperealitas yang dijual di *billboard-billboard* itu.

Generasi yang tak lagi bisa menahan ancaman dari sekitarnya: dari tv-tv, dari media massa, dari dunia *cyber*, dari pidato-pidato, dari presidennya, dari gedung MPR, dari tokoh masyarakatnya, dari mulut ke mulut.

Di saat yang sama, generasi inilah yang juga melakukan pemberontakannya pada orang tua konservatif, melawan gurunya di sekolah, dan mengejek diam-diam pada sistem pendidikan yang ditawarkan. Itulah saat dimana dirasakan kebudayaan global sebagai bumerang. Sayangnya, hal ini tak cukup memberikan teguran pada para orang tua konservatif itu, bahwa mereka cukup terlibat dengan masuknya kebudayaan global ke kamar-kamar anaknya. Para orang tua pulalah yang menjadi salah satu alat ideologisasi modernitas pada anak-anaknya. Tak pernah disadari bahwa segala proyek dehumanisasi dari modernitas, yang dalam bahasa resmi dituding amoral itu, selalu hadir satu paket dengan harapan-harapan "kebajikan" dunia modern, yang diceramahkan pada anak-anaknya setiap hari. Hegemoni dunia modern melesak masuk dari sekian sudut, dari ideologi pembangunanisme, iklan-iklan televisi, sampai kata-kata kebebasan yang menjadi alat masuk penjualan rok mini. Bila menteri kebudayaan atau menteri sosial dan peranan wanita selayaknya kebakaran jenggot dengan efek-efek "amoral" modernitas, dan berteriak-teriak tentang ketimuran kita, sesungguhnya mereka sedang mempertegas kegamangan dan kebusukan sistem yang mereka dukung.

Demikianlah, generasi tua membangun harapan besar atas dunia modern namun lepas tangan dengan perubahan sosial. Dan di sisi lain, generasi muda menggarisbawahi kata-kata kebebasan, serta secara tak sadar membangun penjara lebih besar pada dirinya sendiri. Penjara-penjara yang tersebar di lantai diskotek, di pub-pub, di restoran *franchise*, di MTV, di iklan-iklan mode, di minuman botolan, di ujung jarum suntik, di perkelahian antarsekolah, di kata-kata kebebasan itu sendiri. Maka di atas semua itulah kontradiksi antargenerasi dibangun. Kontadiksi yang malu-malu, tidak pernah dipertajam.

Para orang tua pulalah yang menjadi salah satu alat ideologisasi modernitas pada anak-anaknya. Tak pernah disadari bahwa segala proyek dehumanisasi dari modernitas, yang dalam bahasa resmi dituding amoral itu, selalu hadir satu paket dengan harapan-harapan "kebajikan" dunia modern, yang diceramahkan pada anak-anaknya setiap hari...

Berjaga-jaga Pada Harapan

Membicarakan bangsa, kemudian, seperti sedang membicarakan sesuatu yang jauh, pada wacana generasi muda. Pada generasi urban, modernisasi menjadi pagar besar yang menghalangi. Sementara, pada kaum muda dengan akses informasi terbatas, dengan segera, pada situasi politik seperti saat ini, telanjur menyetiai jalurnya sebagai bagian dari massa tradisional dalam afiliasinya dengan sebuah kekuatan politik--yang juga tradisional--tertentu. Sementara, para generasi tua menegaskan kecenderungan konservatif dan

feodalnya dengan menjadi begitu emosional tatkala menghadapi isu negara federal, hingga wacana-wacana berbangsa tidak menjadi diskursus yang mendewasakan.

Setahun terakhir, membicarakan peran pemuda, seolah lembar sejarah baru telah dibuka. Mahasiswa, sekali lagi secara heroik, persis seperti pahlawan-pahlawan kebajikan di film-film Amerika, menunjukkan kekuatannya dalam menegakkan "kebenaran". Namun kenyataannya, "kebenaran" juga telah kehilangan banyak konstruksi dasarnya, dan segera menguap. "Kebenaran yang ideal" tak bisa terumuskan, sehingga tak juga bisa diusahakan bersama. Heroisme dalam spontanitas yang membabi-buta, khas film Amerika, segera mengundang kecemasan pada diri sendiri untuk konsisten dalam bersikap.

KEBINGUNGAN KULTUR. RITA 99

Memandangnya sebelah mata, tampaknya, juga tidak tepat. Pada saat-saat jauh lebih sulit, di mana ujung bayonet bisa saja setiap malam masuk ke jendela-jendela kamar: penculikan-penculikan, penyiksaan, dan teror-teror psikis di 30 tahun pertama Orde Baru. Kelompok-kelompok dan komunitas, yang membangun wacana tanding, tumbuh pula di mana-mana. Mereka itu kemudian melakukan transformasi wacana ke lapis-lapis generasinya, dan menghidupi percakapan emansipatoris di sela-sela waktu kuliah, atau istirahat siang di pabrik-pabrik.

Pada ruang-ruang kultural, upaya-upaya resistensi bahkan mulai dilakukan justru pada pusat peradaban Barat sendiri, sejak puluhan tahun lalu. Masih bisa diingat gejala *generasi bunga* di Amerika yang tumbuh di tengah-tengah hiruk-pikuk protes terhadap perang Vietnam. Ironisnya, cara-cara modal mengolah pasar selalu menjadi kata mati bagi upaya-upaya resistensi kultural, yang selama ini berlangsung di Barat, apalagi negara-negara berkembang yang menjadi sasaran dari perluasan pasarnya. Bisa dicatat sekian gejala kultural yang mencoba resisten terhadap modal, semacam *indie labels*, musik rap, *underground*, dan lainnya. Namun selalu saja, ketika gejala-gejala kultural baru ini ditawarkan pada tatanan sosial kita, ia segera tereduksi menjadi sebatas tren dan kiblat baru.

Sulitnya, wacana-wacana kultural dan penggalian kebudayaan daerah, kelihatannya, tidaklah terlalu mudah untuk bergaul dengan modal, sehingga ia tidak menjadi gejala kebudayaan populer yang cukup tangguh dan menempatkan posisi tertentu dalam wacana kaum muda. Kalaupun kemudian ia bisa menjadi produk massal, tentulah ia mesti melewati beberapa jenjang kompromi yang reduktif.

Maka saya mencatat benar kehadiran seorang Garin Nugroho, misalnya, dalam wacana kebudayaan yang ia hadirkan. Dalam film *Surat Untuk Bidadari* (1993), upaya-upaya Garin untuk mengangkat kontradiksi-kontadiksi kultural ke permukaan mestilah dihargai. Ia menunjukkan, kontradiksi-kontradiksi kultural ini tidaklah hanya diam di wilayah-wilayah abstraksi, tapi telah mendarah daging dalam kompromi-kompromi sosial yang terjadi.[17]

Upaya ini, bila benar-benar ingin disibak, tentulah juga terjadi di sekian komunitas-komunitas kebudayaan yang bergerak mengorek-ngorek wacana ini, dan berusaha menghadirkannya sebagai wacana publik. Berusaha membangun resistensinya dengan cara yang juga dipenuhi kontradiksi; melacur dengan modal, atau tertinggal, jatuh bangkrut dan menyerah. Walau kemudian, pilihan-pilihan itu tidak pernah benar-benar sehitam-putih itu. Wilayah-wilayah abu-abu itulah yang mereka cari.

Selain gerakan-gerakan struktural kaum muda belakangan ini, penyiasatan kebudayaan tetap sebuah agenda mendesak. Generasi ini telanjur lahir mengenal Kurt Cobain, Marilyn Manson, Lauryn Hill, Oliver Stone, atau Quentin Tarantino, dan pada saat yang sama membutuhkan advokasi--bagi kaum muda oleh kaum muda. Sebab, perlawanan-perlawanan kultural oleh agen perlawanan kebudayaan pop yang disebutkan di atas, mesti juga hadir dalam wacana kultural yang masuk tadi, agar semuanya tidak lagi sebatas *trend* dan mereduksi nilai resistensi yang hidup di dalamnya. Di sisi lain, menegaskan dan membuka mata atas carut-marut kultural yang berlangsung di konteks kebudayaan bangsa ini: adanya Ketoprak, Jathilan, Srimulat, dan wayang semalam suntuk, atau kebudayaan-kebudayaan lokal yang masih menegaskan bumi yang kita pijak.

Akselerasi kebudayaan global dengan kebudayaan lokal adalah suatu hal yang mendesak. Menyiapkan *setting* kebudayaan merupakan sebuah jalan masuk yang setidaknya bisa dipilih: membangun ruang-ruang pertemuan dan pengolahan wacana, untuk mempertajam kontradiksi-kontradiksi sosial kultural; membangun jaringan antarkomunitas dan menyiapkan sebuah *setting* kebudayaan untuk ditawarkan ke ruang publik; menyiasati terjadinya revolusi sosial-kultural yang mesti pecah dari kamar tidur anak-anak.

Harapan ini tentulah tidak berlebihan, bila kita mengamati bagaimana semakin banyak tabir yang terkuak, dan pertanyaan-pertanyaan, yang dulu terpendam, kini mencuat ke permukaan. Namun, penyiasatan tetap harus dilakukan, sampai gerakan ini menjadi massif, dan sebuah gerakan sosial besar terwujud dalam kebudayaan yang tidak gamang.

Benar bahwa penyikapan model ini tidak berarti menyelesaikan persoalan kultural, yang sudah seperti kanker itu. Ia hanyalah sebagian kecil saja dari model membangun wacana tanding. Dan, di atas semua itu, tak ada lagi yang benar-benar bisa membunuh tujuh lalat dengan sebelah tepukan, dan kemudian masalah-masalah terselesaikan. Kerja minimal pun sudah membuat tersengal-sengal. Bagaimanapun, penyikapan ini tidak mengenai kalah atau menang--kalaupun kemenangan masih ada. Ini tentang perlawanan. Karena bila tidak, kemanusiaan yang kita cari dan kita bangga-banggakan itu tidak akan lagi tersisa. Pekerjaan rumah terbesar kita adalah membunuh lalat-lalat bergincu yang kita lihat setiap hari di depan cermin.❐

Catatan Akhir

1. Dalam Laporan Akhir Tahun 1998 Bidang Kebudayaannya, harian *Kompas* menggambarkan bagaimana kekuatan gerakan mahasiswa telah dipengaruhi oleh suatu gerakan budaya massa, yang kita kenal sebagai *trend*. *Trend* inilah yang membuat gerakan mahasiswa ini memiliki ketekunan, intensitas, dan di sisi lain mempunyai keriangan yang berlebih, yang membuatnya bisa memperpanjang durasi gerakan.

2. Tokoh dalam tetralogi Pramoedya Ananta Toer, kerap diasumsikan sebagai Tjipto Mangunkusumo, yang juga memiliki nama kecil dan latar belakang yang sama.

3. Sapardi Djoko Damono, "Kebudayaan Massa dalam Kebudayaan Indonesia: Sebuah Catatan Kecil", dalam *Ecstasy Gaya Hidup*, (Bandung: Mizan, 1997). Barat atau *Bharat*, bagi nenek moyang kita, selalu merujuk pada India. Menurut Sapardi, amat sulit membayangkan kebudayaan Indonesia tanpa kehadiran kebudayaan India tersebut.

4. Sepenggal lirik dari *The End, The Doors, The Doors* (1963).

5. Para guru berteriak tentang arti penting pendidikan sejarah, sementara sifat pengajarannya--yang amat politis--justru bergerak menutup sekian tabir penjelasan, lantas membunuh para guru sejarah itu pelan-pelan, diam-diam. Hal ini secara umum ditemui di seluruh bidang ilmu sosial dan kebudayaan dalam kurikulum pendidikan dasar kita. Jadilah generasi kini tak mengenal lagi Tan Malaka, ilmuwan organik pertama itu, dalam buku-buku sejarah kita, padahal--secara ironis--namanya tercatat sampai ke RRC. Atau juga nama-nama lain yang tak kalah penting.

6. Bagaimana representasi catatan historis suatu bangsa hendak ditanamkan pada lakon-lakon kontemporer, saya mendapatkan rujukan menarik dari tulisan Noor Cholis, "Tentang Komik: Yang Menggemaskan, Yang Cerdas", dalam *Kalam* edisi 7, 1996. Ia menggambarkan bagaimana wacana-wacana sejarah sosial dan kultural suatu bangsa inheren di dalam pengembangan industri komik. Komik semacam Asterix, misalnya, selalu memberi ruang bagi wacana-wacana historis secara cerdas. Maka kemudian ciri-ciri komik terbagi atas sekian *mainstream*, sesuai dengan wilayah kulturalnya, seperti pembedaan komik-komik Jepang, Amerika, dan Perancis.

7. Arnold (1822--1883) dalam *Culture and Anarchy* (Webster, 1988; hal. 180) menulis: *"...in things of the mind, and in culture and totality, America, instead of surprising us all, falls short...."* Lihat Dominic Stritati, *An Introduction to Theories of Popular Culture*, (NY: Routledge, 1995), hal. 23. Kecemasan ini jauh lebih awal ketimbang wacana-wacana kultural modern, yang kemudian berkembang sesuai dengan jalur modernisasi yang dijual negara-negara maju kapitalistik. Beberapa bisa dicatat tentang wacana-wacana pesimis, bahkan fatalis, yang bermunculan tentang modernitas, dari Umberto Eco, Jean Baudrillard, Jacques Derrida, dan lainya, yang menegaskan kengerian posmodernitas.

8. Lihat Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya*, (Jakarta: PT Gramedia, 1996), khusunya jilid 1: "Batas-Batas Pembaratan", hal. 107--110

9. Benedict Anderson, *Imagined Communities; Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, (London: Verso, 1983).

10. Daniel S. Lev, "Colonial Law and the Genesis of the Indonesian State", dalam *Indonesia*, No. 40, 1985.

11. Isu-isu global cukup laris dibeli di sini. Lihatlah orang-orang yang berteriak tentang penyelamatan hutan, air bersih, bahkan dengan menggunakan bahasa dan terma-terma asing: *Save the Planet, Free CFC, Save Ozone Layer*, dan sebagainya.

12. Timur adalah konstruksi Barat. Lebih lanjut, simak Ariel Heryanto, "Perlawanan dalam Kepatuhan? Bila Hak Asasi Manusia Tidak Universal", dalam *Kalam*, edisi 3, 1994. Yang juga menarik dari hal itu, bahwa kedekatan kita dengan Barat merasuk hingga menjadi alat-alat ukur realitas yang kita percaya. Maka, bila kita membaca buku-buku Clifford Geertz dan ahli Indonesia lainnya, semenjak ahli-ahli Barat jauh lebih mengenal kebudayaan kita--dengan alat ukur mereka--sesungguhnya ini menjadi bentuk absurditas abad modern yang tidak bisa kita tolak. Betapa absurdnya, untuk membaca catatan seseorang yang tinggal sekian juta kilometer dari kita, untuk mengetahui apa yang terjadi di sebelah rumah!

13. *Op. cit.* 8, hal. 220.

14. *Ibid.*, hal. 232.

15. *Ibid.*, hal. 118--120.

16. Deleuze dan Guattari, *Anti Oedipus: Capitalism and Schizoprenia*, (Minneapollis: University of Minnesota Press, 1989).

17. Dalam film ini diceritakan seorang anak yang kehilangan ibunya, yang kemudian menganggap perempuan dalam sebuah foto sebagai ibunya. Perempuan itu Madonna, dan saya menariknya agak lebih jauh lagi: benar, ratu pop itulah "ibu" dari generasi tanpa biografi ini.

selamat dan sukses

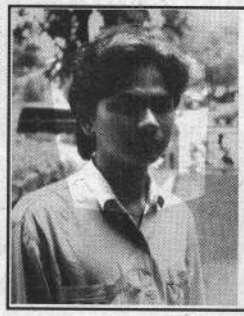
dialog
Democracy begins at home
bersama
kelompok kerja visi anak bangsa
Gedung UC UGM, 22 Maret 1999

Majalah BALAIRUNG

Pembaruan Hukum Nasional Menuju Cita Masyarakat Indonesia Baru

Kalau kita yakin demokrasi sebagai wajah Indonesia masa depan, maka reformasi hukum merupakan tuntutan mutlak. Kepastian hukum akan memperkokoh demokrasi, memberi jaminan hak dan kewajiban warga negara, juga menjadi kontrol aktivitas pemerintahan.

BAMBANG P.



ARI UJIANTO

Lahir di Grobogan, Jawa Tengah, 22 Oktober 1972. Kini sedang menyelesaikan studi S-1 di Fakultas Hukum, Universitas Gadjah Mada. Riwayat organisasinya, antara lain, tahun 1996--1997 pernah menjabat Pemimpin Umum BPPM Mahkamah *FH UGM, serta Ketua Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Komisariat UGM (1997/1998).*

Perkembangan hukum di suatu negara tak bisa dilepaskan dari pengaruh perkembangan masyarakatnya. Kondisi sosial, politik, budaya, dan ekonomi sangat besar pengaruhnya dalam pembentukan dan perkembangan hukum. Belum lagi, adanya perkembangan teknologi yang semakin pesat sekarang ini, baik di bidang transportasi, komunikasi, maupun persenjataan, akhirnya berimbas pada pola-pola interaksi antarmanusia dan antarnegara, yang dampak negatif dari perkembangan ini akan selalu mengikuti, yaitu berupa konflik-konflik kepentingan yang semakin kompleks dan rumit, serta adanya bentuk-bentuk kejahatan baru. Tetapi, segi positif dari perkembangan jaman tersebut adalah adanya tuntutan transparansi kebijakan publik, tuntutan demokratisasi dan penghormatan terhadap hak-hak asasi manusia. Tuntutan tersebut juga didorong oleh keterbukaan informasi serta adanya kebutuhan penyesuaian bahkan pembuatan aturan yang sama antarnegara, untuk pengembangan kerjasama di bidang ekonomi dan perdagangan.

Dengan adanya persoalan-persoalan baru yang timbul dari perubahan sosial tersebut, maka hukum harus responsif agar tidak tertinggal. Walaupun kenyataan mengenai tertinggalnya hukum di belakang persoalan-persoalan yang seharusnya diatur oleh hukum sering dikatakan sebagai ciri hukum yang khas, tetapi ketinggalan ini akan betul-betul menimbulkan suatu persoalan pada saat jarak yang memisahkan antara peraturan formal dengan kenyataan yang terjadi telah melampaui batas-batasnya yang wajar.[1] Persoalan tersebut, menurut Yehezkel Dror, akan terjadi apabila hukum itu secara nyata telah tidak memenuhi kebutuhan-kebutuhan yang timbul dari perubahan-perubahan sosial yang besar, atau apabila tingkah laku sosial dan kesadaran akan kewajiban berbeda dengan jelas dari tingkah laku yang dikehendaki oleh hukum.[2]

Persoalan-persoalan atau ketegangan akibat ketimpangan antara hukum dan realitas yang telah berubah tersebut, untuk kasus Indonesia, telah tergambar nyata dengan adanya krisis yang melanda negeri ini. Walaupun banyak faktor yang menyebabkannya, tetapi hukum jelas mempunyai peran yang penting sebagai penyebab adanya krisis tersebut. Bukankah adanya korupsi dan kolusi yang menjadi sebab rapuhnya bangunan ekonomi Indonesia yang kini ambruk adalah persoalan aturan dan pengawasan oleh hukum? Selain itu, bukankah kultur kekerasan, yang sekarang menjadi tren dan diperagakan secara massif di seluruh negeri ini, adalah juga buah dari tidak dipercayainya hukum untuk menyelesaikan persoalan secara adil dan damai--sehingga jalan satu-satunya adalah penggunaan kekerasan?

Realitas Hukum Indonesia

Di Indonesia, hukum, dalam perkembangannya, masih lambat dan tertinggal dalam merespon tuntutan masyarakat atau zamannya. Ketertinggalan ini bisa ditemui pada struktur hukumnya (yang meliputi keberadaan lembaga-lembaga hukum), substansinya (yang meliputi perangkat kaidah-kaidah), kulturnya,

maupun sumber daya manusianya. Ketertinggalan substansi hukum dari persoalan yang diaturnya bisa dilihat dari masih diberlakukannya produk-produk hukum kolonial sampai sekarang. Pemberlakuan produk-produk hukum kolonial memang dimungkinkan oleh pasal II aturan peralihan Undang-Undang Dasar 1945, yakni mengenai masih diberlakukannya peraturan-peraturan yang ada pada waktu itu (18 Agustus 1945) selama belum diadakan yang baru, agar tidak terjadi kevakuman hukum.

Berlakunya produk-produk hukum kolonial pada masa-masa awal kemerdekaan masih bisa dimaklumi, sebab dalam waktu yang singkat pemerintah tidak dapat menata seluruh sistem hukum Indonesia, yang menurut Daniel S. Lev, disebabkan karena perhatian para pemimpin republik pada waktu itu banyak tersita untuk upaya-upaya merealisasi kesatuan dan persatuan nasional saja, dan sedikit banyak mengabaikan inovasi-inovasi pranata dan kelembagaan masyarakat dan negara.[3] Tetapi, kalau 53 tahun kemudian, produk-produk hukum kolonial tersebut masih diberlakukan, ini sangat ironis dan memprihatinkan. Maka tak berlebihan kiranya kalau Ben Anderson, seperti dikutip oleh Cribb, menggambarkan bahwa struktur negara Indonesia kontemporer masih melanjutkan apa yang ada pada masa berkuasanya Belanda di negeri ini, termasuk hukum-hukum tertulisnya.[4]

Walaupun produk-produk hukum kolonial yang masih berlaku sampai sekarang telah mengalami perubahan dan penambahan, atau--kalau menurut M.A. Jaspan--adanya upaya untuk mengadaptasi atau menambahkan peraturan hukum *ad hoc* satu persatu pada hukum kolonial,[5] yang maksudnya agar hukum Indonesia terlepas dari ide-ide, semangat, serta watak kolonial, tetapi ternyata tidak mudah karena perubahan tersebut sifatnya hanya parsial dan tidak menyeluruh. Watak hukum kolonial yang masih melekat pada hukum Indonesia itu, antara lain, *pertama,* hukum tersebut *diskriminatif atau rasialis.* Kalau dalam masa kolonial Belanda sifat diskriminatif hukum tercermin dengan adanya penggolongan-penggolongan penduduk lewat pasal 163 jo 131 *Indische Staatsregeling,* yang menyebabkan pembedaan perlakuan antara golongan Eropa, Timur Asing, serta para bangsawan dengan rakyat jelata. Golongan Eropa, Timur Asing, dan para bangsawan mempunyai hak-hak istimewa (*forum previligiatum*) dalam aturan serta praktik hukum. Menurut Daniel S. Lev, kriteria rasial dari hukum kolonial ditentukan dengan cara yang sama oleh fungsi khusus dari kelompok-kelompok tertentu, dan posisi ekonomi merupakan faktor penentu yang penting bagi kedudukan secara hukum.[6] Sedangkan untuk masa sekarang, diskriminasi itu meliputi perbedaan perlakuan antara penguasa dan rakyat, juga antara yang kaya dan miskin. Hal ini bisa dibuktikan dengan *melempem*-nya hukum tatkala berhadapan dengan penguasa dalam kasus penculikan aktivis, dimana yang diadili hanya prajurit suruhan--sedangkan otaknya, yaitu para jenderal, lepas dari tanggung jawab.

Yang *kedua*, hukum kolonial berwatak *represif.* Menur .t Philippe Nonet dan Philip Selznick, hukum represif adalah hukum yang mengabdi kepada kekuasaan represif dan kepada tata tertib sosial yang represif pula.[7] Kekuasaan pemerintah kolonial Belanda jelas represif, karena tidak memperhatikan kepentingan-kepentingan rakyat dan menindas setiap kekuatan yang mencoba untuk mengritiknya, apalagi yang ingin memperjuangkan kemerdekaan Indonesia. Dan korban dari kekuasaan yang represif itu antara lain Soekarno, Hatta, Sjahrir, Marco Kartodikromo, Tjipto Mangunkusumo, dan masih banyak lagi. Mereka dipenjara dan dibuang ke daerah yang menjauhkan mereka dengan rakyat, tetapi mendekatkan mereka dengan penyakit dan kematian. Padahal, apa yang dilakukan mereka adalah menyebarkan kebenaran tentang penindasan yang dilakukan penjajah. Sedangkan tuduhan yang dialamatkan pada mereka adalah mengacaukan ketertiban umum, mempelopori usaha penggulingan kekuasaan yang sah di Hindia Belanda. Untuk masa sekarang, para korban dari hukum represif itu, antara lain, Budiman Sudjatmiko dan kawan-kawan, Mukhtar Pakpahan, Sri Bintang Pamungkas, wartawan *Suara Independen* Ahmad Taufik, dan masih banyak lagi. Seperti para pendahulunya, mereka juga masuk bui dengan tuduhan menghina dan memusuhi pemerintah yang sah, bahkan mengganti pemerintahan yang sah. Dan juga seperti para pendahulunya, mereka pun "hanya" memberitakan dan menyebarkan kebenaran serta berupaya mengoreksi kekuasaan yang sewenang-wenang.

DIMANA TATANAN ITU? AFI

Disamping mengabdi kepada kekuasaan yang represif, hukum represif juga mempunyai ciri-ciri antara lain:[8]

1. Institusi-institusi hukum langsung terbuka bagi kekuasaan politik. Hukum diidentifikasikan dengan negara dan tunduk pada *raison d'etat.*

2. "Perspektif resmi" mendominasi segalanya. Dalam perspektif ini, penguasa cenderung untuk mengidentifikasikan kepentingannya dengan kepentingan masyarakat.

3. Kesempatan bagi rakyat untuk mendapatkan keadilan, dimana mereka dapat memperoleh perlindungan dan jawaban atas keluhan-keluhannya, apabila keadilan semacam itu memang ada, adalah terbatas.

Ciri-ciri hukum represif seperti tersebut di muka, ironisnya, juga terlihat pada hukum di negeri yang telah lebih setengah abad merdeka ini. Ciri-ciri tersebut dapat dibuktikan dengan adanya intervensi kekuasaan eksekutif, terutama presiden, ke dalam institusi hukum seperti Mahkamah Agung (MA)--yang akibatnya, presiden dapat mempengaruhi dalam pengangkatan serta pemberhentian anggota MA. Selain itu, intervensi pemerintah lewat Departemen Kehakiman terhadap institusi peradilan juga terjadi, walaupun tidak langsung dan dengan dalih hanya mengurusi masalah administrasi. Departemen Kehakiman dapat menggunakan wewenangnya untuk "membuang" hakim yang tidak disukai.

Sedangkan identifikasi kepentingan negara/ penguasa dengan kepentingan masyarakat terlihat dengan tetap diberlakukannya pasal-pasal penyebar kebencian *(haatzaai artikelen)* dalam KUHP sampai kini. Identifikasi kepentingan tersebut berfungsi sebagai tameng bagi penguasa terhadap serangan-serangan kritik dari masyarakat atau lawan politiknya, seperti aksi unjuk rasa serta kritik-kritik terhadap penguasa melalui media massa. Sehingga, pada akhirnya, penguasa melakukan kriminalisasi terhadap tindakan-tindakan masyarakat, yang sebenarnya tindakan tersebut sangat wajar dilakukan di negara yang sudah merdeka--apalagi yang mengaku demokratis. Selain itu, ciri yang ketiga dan sekarang juga terlihat adalah sulitnya rakyat kecil mendapatkan keadilan apabila berhadapan dengan penguasa.

JATUH. JAKE

Kemudian, sifat yang *ketiga* dari hukum kolonial adalah *kemenduaan* atau *dualistis*. Dalam artian, ada beberapa aturan untuk persoalan yang sama dalam satu wilayah, sehingga akan menyebabkan tidak adanya kepastian hukum. Sebagai contoh, pada masa penjajahan Belanda dulu, persoalan tanah diatur dengan hukum Barat lewat *agrarisch wet* dan *agrarisch besluit*, sehingga tanah itu disebut "tanah dengan hak-hak Barat"--misalnya tanah *eigendom*, tanah *erfpacht*, tanah *opstal*, dan lain-lain, yang hampir semuanya terdaftar di kantor pendaftaran tanah. Sedangkan bagi pribumi berlaku hukum adat dengan hak-hak Indonesia, seperti tanah *ulayat*, tanah milik, tanah *gogolan*, tanah *bengkok*, dan lain-lain, yang hampir semuanya belum didaftarkan, karena menurut hukum adat tidak perlu didaftarkan. Dengan tidak didaftarkannya tanah milik pribumi, maka hal tersebut dimanfaatkan oleh pemerintah kolonial untuk menyerobotnya, lalu diberikan atau disewakan kepada orang Eropa, karena tanah milik pribumi tersebut tidak mempunyai bukti yang kuat menurut hukum Barat. Untuk mempermudah pengambilan atau penyerobotan tanah milik pribumi, maka ada instrumennya, yaitu *Agrarisch Besluit*. Di dalamnya, tepatnya pada pasal 1, dimuat prinsip *Domeinverklaring*, yang intinya menyebutkan bahwa semua tanah, yang orang lain tidak dapat membuktikan bahwa tanah itu tanah miliknya, adalah milik negara.

Sekarang, *Agrarisch Wet* dan *Agrarisch Besluit* telah dicabut dan diganti UU No. 5 Tahun 1960 tentang Peraturan Dasar Pokok-Pokok Agraria atau biasa disingkat UUPA, sehingga tidak ada dualisme hukum agraria lagi. Tetapi, ternyata, persoalan tanah, terutama penyerobotan tanah oleh penguasa politik dan ekonomi, tidak berhenti sampai di situ--bahkan mengalami eskalasi yang memprihatinkan. Di masa Orde Baru, persoalan tanah merupakan persoalan yang paling sering muncul dan menimbulkan gejolak. Hal ini bisa dilihat pada laporan tahunan dari Komnas HAM, yang menempatkan persoalan tanah sebagai persoalan yang sering diadukan oleh masyarakat. Data dari BPN juga menyebutkan hal serupa, yaitu selama tahun anggaran 1995/ 1996 sampai dengan pertengahan tahun anggaran 1997/1998, kasus pertanahan yang diadukan ke BPN sebanyak 785 kasus, dan sebanyak 603 yang diadukan ke Kotak Pos 5000.[9]

Beberapa kasus yang terjadi selama Orde Baru mungkin bisa menjadi referensi mengenai tidak adanya kepastian hukum itu, misalnya kasus Kedungombo. Kasus tersebut sekaligus juga sebagai potret kelam keberadaan Mahkamah Agung, karena dengan kasus tersebut MA telah mengeluarkan dua putusan yang saling bertolak belakang. Putusan pertama di tingkat kasasi, majelis hakim yang dipimpin Zaenal Asikin Kusumaatmadja memenangkan gugatan warga Kedung Ombo. Tetapi, kegembiraan warga Kedung Ombo tidak berlangsung lama. Dalam tingkat peninjauan kembali, Mahkamah Agung menganulir

keputusan kasasi tersebut. Dan, persoalan yang bersifat politis akhirnya tampak ketika Zaenal Asikin mengatakan, tidak ada yang salah dari putusan kasasinya yang memenangkan warga Kedung Ombo.

Setelah kasus Kedung Ombo, ada satu kasus pertanahan lagi yang membikin semakin runyam wajah MA, yaitu kasus Hanoch Hebe Ohee. Ohee adalah seorang pewaris tanah adat yang tanahnya dipakai untuk bangunan instansi Departemen Pertanian, dan Ohee menggugat agar tanahnya dikembalikan. Setelah kasusnya sampai di tingkat kasasi, oleh majelis hakim, Ohee dimenangkan dan berhak mendapat ganti rugi sebesar 18,6 miliar rupiah. Tapi tak lama kemudian, ada "surat sakti' dari ketua MA yang dikirimkan kepada ketua Pengadilan Negeri Jayapura, menyatakan bahwa putusan MA tersebut tidak bisa dilaksanakan.

Berbagai uraian dan beberapa contoh yang telah dicoba untuk menjelaskan mengenai realitas hukum Indonesia di depan, tentu tidak bisa menggambarkan secara utuh realitas yang ada. Apalagi, uraian tersebut lebih dititikberatkan pada substansi hukumnya. Padahal, permasalahan serius yang melanda sistem hukum Indonesia tidak hanya aspek substansi hukumnya (*legal substance)*, tetapi juga aspek struktur hukum (*legal structure*), sumber daya manusia (*human Resource*), dan budaya hukum (*legal culture*).[10] Dengan kata lain, ada tugas yang berat dari bangsa ini untuk menyelesaikan masalah yang mempunyai cakupan amat luas, yakni merombak atau membangun sistem hukum nasional. Tanpa pembaruan yang menyeluruh--atau kalau tetap berpegang pada kebiasaan selama ini yang hanya tambal-sulam dan terkesan reaksioner--maka bisa ditebak, hukum kita akan selalu gagap menghadapi persoalan-persoalan baru yang muncul di masyarakat.

Pembaruan Sistem Hukum Nasional

Tidak memadainya sistem hukum nasional kita selama ini, dalam menghadapi perubahan yang terjadi di masyarakat, harus segera diselesaikan. Salah satu sebab ketertinggalan sistem hukum, seperti yang telah diuraikan di muka, adalah masih bersifat kolonialistik, karena memang dibuat pada masa kolonial. Indonesia sebelum kedatangan kolonial Belanda tidak mempunyai suatu sistem hukum nasional. Yang ada pada waktu itu cuma banyaknya tata hukum yang berbeda-beda dan berdiri sendiri-sendiri, dalam sistem sosial dan politik yang bermacam-macam dan luas.[11] Walaupun perombakan-perombakan terhadap sistem hukum kolonial Belanda telah dilakukan, baik oleh pemerintah penjajahan Jepang maupun oleh bangsa Indonesia sendiri, tapi yang terjadi hanyalah sekedar bongkar-pasang--tidak membangun sistem hukum nasional sendiri. Memang tidak mudah untuk membangun sistem hukum nasional, tapi mau tak mau harus dilakukan. Yang pasti, pembaruan harus meliputi empat komponen yang membentuk sistem hukum tersebut: struktur, kultur, substansi, dan sumber daya manusia. Dan, yang jelas, pembaruan ini tidak hanya sekedar mengganti produk-produk hukum kolonial saja, tetapi juga produk-produk hukum Orde Lama dan Orde Baru, yang nyata-nyata tidak adil, tidak demokratis, atau melanggar hak-hak asasi manusia.

...walaupun perombakan-perombakan terhadap sistem hukum kolonial Belanda telah dilakukan, baik oleh pemerintah penjajahan Jepang maupun oleh bangsa Indonesia sendiri, tapi yang terjadi hanyalah sekedar bongkar-pasang...

Dari aspek *struktur* hukum, yang harus segera ditata ulang ialah keberadaan institusi peradilan, terutama Mahkamah Agung. MA harus sejajar kedudukannya dengan lembaga-lembaga tinggi negara, terutama dengan eksekutif. Sebab, selama ini jelas apa yang dikehendaki para pendiri negara terhadap keberadaan MA tidak terlaksana, apalagi mewujudkan trias-politika. Untuk itu, MA harus dibuat benar-benar mandiri dan tak bisa diintervensi oleh kekuatan lain, terutama eksekutif, khususnya dalam proses penjatuhan putusan.

Mengenai masalah *kultur* hukum, yang harus diperbarui adalah kultur feodal para aparat penegak hukum khususnya, dan masyarakat pada umumnya. Artinya, kesadaran bahwa mereka telah hidup di zaman yang rasional sehingga ketaatan terhadap hukum yang dibuat bersama adalah penting. Apalagi untuk masa sekarang, dimana hukum telah tidak dipercaya lagi. Maka, untuk membuatnya bisa dipercaya lagi, salah satunya jalan adalah para penegak hukumnya pertama-tama yang harus taat terhadap ketentuan-ketentuan hukum.

Sedang dari aspek *struktur* hukumnya, seperti yang telah diuraikan di muka, semua kaidah-kaidah atau produk-produk hukum yang tidak adil, tidak demokratis, dan melanggar HAM harus diganti. Baik produk-produk hukum kolonial, produk Orla, maupun produk Orba. Tentu akan sangat banyak sekali kalau diuraikan, tetapi untuk mempermudahnya akan dibagi menjadi dua bidang, yaitu bidang hukum pokok, adalah ketentuan yang bersifat umum dan berlaku untuk semua pihak; dan bidang hukum sektoral, adalah yang mengatur bidang kegiatan tertentu.[12] Bidang hukum pokok yang harus diganti meliputi: KUH Pidana,

KUH Perdata, KUH Acara Pidana, UU Tindak Pidana Ekonomi, UU Ketentuan-Ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman, UU Agraria, HIR, dan lain-lain. Sedang bidang hukum sektoral, yang harus diganti meliputi: UU bidang media massa, UU Hankam, UU Koperasi, UU PMA, dan masih banyak lagi.[13]

Mengenai aspek sumber daya manusia, yang harus diperbarui adalah persoalan profesionalitas, yang meliputi keahlian-keahlian para penegak hukum atau para praktisi hukum, apalagi jika Indonesia tidak ingin ketinggalan dalam melaksanakan kesepakatan-kesepakatan Internasional, seperti GATT dan WTO. Selain profesionalitas adalah, tentu saja, moralitas para penegak hukum, agar kasus-kasus memalukan, seperti kolusi di MA, suap-menyuap di pengadilan, tidak akan terjadi lagi.

Cita-cita kekuasaan hukum menuntut agar proses pembuatan keputusan politik, sosial, dan ekonomi secara terus-menerus diperiksa untuk mencari bentuk-bentuk tersembunyi dari pengaruh, manipulasi, penekanan, dan intimidasi.

Dalam pembaruan sistem hukum nasional, yang harus diperhatikan ialah visi atau orientasi ke depan. Pembaruan sistem hukum nasional harus diarahkan untuk menjadikan negara Indonesia sebagai negara hukum *(Rule of Law)*, yang menurut A.V. Dicey, unsur-unsurnya meliputi:[14]

1. Supremasi aturan-aturan hukum *(supremacy of the law)*; tidak adanya kekuasaan sewenang-wenang *(obsence of arbritrary power)*, dalam arti bahwa seseorang hanya boleh dihukum kalau melanggar hukum.
2. Kedudukan yang sama dalam menghadapi hukum *(equality before the law)*. Dalil ini berlaku baik untuk orang biasa maupun untuk pejabat.
3. Terjaminnya hak-hak manusia oleh undang-undang (di negara lain oleh UUD) serta keputusan-keputusan pengadilan.

Walaupun dalam penjelasan UUD 1945 telah disebutkan bahwa negara Indonesia berdasar atas hukum *(rechtstaat)*, tetapi dalam realitasnya, prinsip tersebut telah dijungkirbalikkan oleh logika kekuasaan. Sehingga, yang terjadi adalah negara Indonesia justru sebagai negara kekuasaan yang militeristik, dengan hukum sebagai instrumen untuk mempertahankan kekuasaan politik maupun ekonomi. Untuk itu, jika ingin benar-benar menegakkan supremasi hukum, maka seluruh lapisan masyarakat wajib memperjuangkannya. Cita-cita kekuasaan hukum menuntut agar proses pembuatan keputusan politik, sosial, dan ekonomi secara terus-menerus diperiksa untuk mencari bentuk-bentuk tersembunyi dari pengaruh, manipulasi, penekanan, dan intimidasi. Ini untuk membuatnya terbuka bagi umum dan meletakkannya di bawah kontrol dari aturan-aturan.[15] Cita-cita tersebut memang pernah dipikirkan oleh ahli-ahli hukum kita, tetapi untuk melaksanakannya ternyata sulit karena mereka tidak punya kekuatan atau otoritas yang memadai. Sedangkan yang mempunyai otoritas tidak menghendaki hal itu terjadi, bahkan secara sistematis menghilangkan adanya kontrol, baik oleh lembaga maupun aturan-aturan. Untuk itu, di mana dilaksanakan kekuasaan, maka di sana perlu ada aturan dan prosedur dalam mana penggunaan kekuasaan tadi dapat dikaji--apakah sesuai dengan aturan-aturan tersebut dan sesuai dengan prinsip-prinsip keadilan umum ataukah belum.[16]

Selain diorientasikan untuk terbentuknya negara hukum *(rule of law)*, pembaruan hukum Indonesia juga diarahkan untuk "meratakan jalan" bagi terwujudnya tujuan negara, yakni masyarakat adil, makmur, demokratis, cerdas, damai, serta ikut melaksanakan ketertiban dunia berdasarkan kemerdekaan dan keadilan sosial.

Dengan berpatokan pada kedua arahan di muka, maka model hukum yang harus dikembangkan adalah model hukum responsif, yang konsepnya diperkenalkan oleh Philippe Nonet dan Philip Selznick. Konsep hukum ini dimaksudkan untuk memenuhi tuntutan-tuntutan agar hukum dibuat lebih responsif terhadap kebutuhan-kebutuhan sosial, sambil tetap mempertahankan hasil-hasil institusional yang telah dicapai oleh kekuasaan berdasar hukum.[17] Sifat responsif di sini dapat diartikan sebagai melayani kebutuhan dan kepentingan sosial yang dialami dan ditemukan, tidak oleh pejabat, melainkan oleh rakyat.

Masa Transisi Menuju Indonesia Baru

Tak pelak lagi, sekarang adalah masa transisi yang menentukan akan seperti apa Indonesia masa depan. Momentum untuk perubahan di segala bidang, khususnya hukum, akan ditentukan pada saat transisi ini. Peluang yang dipicu oleh krisis ekonomi, dan akhirnya menggerakkan rakyat Indonesia untuk menurunkan Soeharto, telah menyadarkan semua pihak akan pentingnya perubahan. Tetapi, masa transisi sekarang ini juga membawa ancaman tersembunyi yang membahayakan. Sehingga, jika tidak hati-hati dan dimanfaatkan dengan tepat, bangsa ini akan bisa kembali ke masa otoritarian--dan jika itu terjadi maka yang akan muncul kemudian adalah situasi *chaos*. Maka, proses-proses politik penting yang akan kita jalani, seperti pemilu dan pembentukan pemerintahan yang baru, harus kita cermati, sebab proses-proses itulah yang menjadi satu-satunya jalan damai menuju perubahan politik, ekonomi, dan hukum ke arah yang lebih baik.

Mengacu pada pentingnya proses-proses politik yang akan kita tempuh, maka dibutuhkan sebuah kekuatan yang bisa menjaga dan mengontrol agar proses-proses

tersebut berjalan dengan adil, jujur, serta demokratis. Dan, kekuatan tersebut tak ada lain kecuali rakyat sendiri. Jika pengawasan terhadap proses-proses politik tersebut tidak dilakukan, maka akan sia-sialah perjuangan kita selama ini dalam menjatuhkan rezim Orba, dan tidak menutup kemungkinan rezim lama yang belum mati ini akan berkuasa lagi--dan perubahan ke arah yang lebih baik akan tinggal sebagai harapan belaka.

Dengan bersandar pada asumsi-asumsi di muka, maka perubahan, pembaruan, dan pembangunan hukum tidak bisa dilepaskan dari persoalan politik. Pembaruan hukum membutuhkan sebuah kekuatan yang mempunyai otoritas yang berwibawa, mempunyai visi, serta mempunyai komitmen. Dengan demikian, pembangunan hukum mesti ditangani secara politik.[18] Hal tersebut tidak berlebihan, sebab hukum adalah produk politik, walaupun idealitasnya politik harus tunduk pada hukum, sehingga kepentingan politik yang berkuasa atau yang punya otoritas akan menentukan apakah sebuah sistem hukum lama akan diganti atau dipertahankan. Dengan asumsi tersebut, maka konfigurasi politik akan berpengaruh terhadap karakter produk hukum. Konfigurasi politik yang otoriter atau nondemokratis cuma akan menghasilkan produk hukum yang ortodoks atau konservatif. Tapi jika konfigurasi politiknya demokratis, maka produk hukum yang dihasilkan juga responsif atau otonom.[19] Maka, tak bisa lain kecuali proses-proses demokrasi serta kekuatan-kekuatan demokrasi, yang mempunyai visi dan komitmen untuk menjadikan negara Indonesia sebagai negara hukum yang demokratis, harus kita dukung.

Indonesia baru yang lebih baik akan terwujud jika masa transisi ini bisa kita manfaatkan dengan tepat serta kekuasaan hukum telah ditegakkan. Indonesia akan menjadi benar-benar baru bila *rule of law* kita jalankan. Sehingga, tidak ada lagi kekuasaan yang otoriter, korup, serta kolusif--sebab memang itu semua tak diberi kesempatan untuk terwujud.❐

Catatan Akhir

1. Satjipto Rahardjo, *Hukum dan Masyarakat*, (Bandung: Angkasa, 1980), hal. 99.
2. *Ibid.*, hal. 100.
3. Lihat Soetandyo Wignjosoebroto, *Dari Hukum Kolonial ke Hukum Nasional: Dinamika Sosial Politik dalam Perkembangan Hukum di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 1995), hal. 189.
4. Robert Cribb *ed.*, *The Late Colonial State in Indonesia: Political and Economic Foundations of The Netherlands Indies* (Leiden: KITLV Press, 1994), hal. 1.
5. M.A. Jaspan, "Mencari Hukum Baru: Sinkretisme Hukum di Indonesia yang Membingungkan", dalam Mulyana W. Kusumah dan Paul S. Baut *ed.*, *Hukum, Politik, dan Perubahan Sosial* (Jakarta: YLBHI, 1988), hal. 251.
6. Daniel S. Lev, "Lembaga Peradilan dan Budaya Hukum di Indonesia", dalam A.A.G. Peters dan Koesriani S. *ed.*, *Hukum dan Perkembangan Sosial, Buku II Teks Sosiologi Hukum* (Jakarta: Sinar Harapan, 1988), hal. 198.
7. Lihat A.A.G. Peters dan Koesriani S. *ed.*, *Hukum dan Perkembangan Sosial, Buku III Teks Sosiologi Hukum* (Jakarta: Sinar Harapan, 1990), hal. 166.
8. *Ibid.*, hal. 167--168.
9. *Kompas*, 24 September 1997.
10. Salman Luthan, "Agenda dan Strategi Reformasi Hukum", *Unisia*, No. 37/XX/1/1998.
11. Daniel S. Lev, *Lembaga Peradilan*, *op. cit.*, hal. 194.
12. Salman Luthan, *op. cit.* hal. 86.
13. *Ibid.*
14. Lihat Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia, 1982), hal. 58.
15. A.A.G. Peters, *Buku III*, *op. cit.*, hal. 57.
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*, hal. 158.
18. Satjipto Rahardjo, "Tinjauan Kritis Terhadap Pembangunan Hukum di Indonesia", *Analisis CSIS*, Januari-Februari 1993.
19. Moh. Mahfud M.D., "Konfigurasi Politik dan Karakter Produk Hukum", *Prisma*, No. 7, Juli 1995.

Daftar Pustaka

A.A.G. Peters dan Koesriani Siswosoebroto (*ed.*). 1988. *Hukum dan Perkembangan Sosial, Buku II Teks Sosiologi Hukum*. Jakarta: Sinar Harapan.

———————. 1990. *Hukum dan Perkembangan Sosial, Buku III Teks Sosiologi Hukum*. Jakarta: Sinar Harapan.

Kompas, 24 September 1997.

Miriam Budiardjo. 1982. *Dasar-Dasar Ilmu Politik*. Jakarta: PT Gramedia.

Moh. Mahfud M.D. "Konfigurasi Politik dan Karakter Produk Hukum", *Prisma*, No. 7, Juli 1995.

Mulyana W. Kusumah dan Paul S. Baut (*ed.*). 1988. *Hukum, Politik, dan Perubahan Sosial*. Jakarta: YLBHI.

Robert Cribb *ed.* 1994. *The Late Colonial State in Indonesia, Political and Economic Foundation of The Netherland Indies 1880--1942*. Leiden: KITLV Press.

Salman Luthan. "Agenda dan Strategi Reformasi Hukum", *Unisia*, No. 37/XX/1/1998.

Satjipto Rahardjo. 1981. *Hukum dan Masyarakat*. Bandung: Angkasa.

———————. "Tinjauan Kritis Terhadap Pembangunan Hukum Indonesia", *Analisis CSIS*, Januari-Februari 1993.

Soetandyo Wignjosoebroto. 1995. *Dari Hukum Kolonial ke Hukum Nasional: Dinamika Sosial-Politik dalam Perkembangan Hukum di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press.

Untuk Unit Paduan Suara Mahasiswa (PSM) UGM:

Selamat dan sukses

juara I dan juara favorit
Pesparawi V 24–27 Februari 1999,
dan atas terselenggaranya Lomba Paduan Suara
antar-SLTA se-Jateng dan DIY, 13–14 Maret 1999.
Proficiat untuk kepengurusan PSM UGM periode
1998–1999

Majalah BALAIRUNG

Geliat Perempuan dalam Euforia Politik Massa

Beberapa partai politik yang diperkirakan akan mendapat dukungan suara cukup besar seperti PDI Perjuangan, PAN, dan PKB; apakah mereka mengakomodasi kepentingan perempuan? Untuk bisa menilai semua itu, perempuan perlu konsep dan arah yang jelas tentang politik, peran politik perempuan, dan tujuan-tujuannya.

ISTIMEWA

RETNO INDRAWATI

Mahasiswa Jurusan Sastra Perancis, Fakultas Sastra, Universitas Gadjah Mada (angk. '96). Aktif di Gerakan Anti-Kekerasan Terhadap Perempuan Indonesia (GAKTPI), juga sekretaris umum SKM Bulaksumur. *Kini staf proyek buletin di Lembaga Studi dan Pengembangan Perempuan dan Anak (LSPPA), Yogyakarta.*

Pertanyaan tentang kesempatan perempuan menjadi presiden, dan sikap masyarakat terhadap presiden perempuan--yang dimunculkan dalam berbagai jajak pendapat di media massa, diskusi-diskusi, maupun seminar politik--menunjukkan bahwa pembicaraan tentang perempuan dan isu-isu perempuan masih sangat aneh, kalau bukan tabu. Persoalannya tidak hanya dalam bentuk kesangsian terhadap keterlibatan perempuan dalam bidang politik, tapi juga penolakan terang-terangan terhadap kiprah kepemimpinan perempuan.

Argumen "tidak menarik" yang melatarbelakanginya, antara lain, karena perdebatan soal ini--lagi-lagi-- memanfaatkan pola lama pembungkaman yang bervariasi, mulai dari pola yang mengatasnamakan agama sampai mengatasnamakan "kompetensi diri". Yang pertama, mengambil interpretasi yang masih terus diperdebatkan mengenai "laki-laki sebagai pemimpin perempuan". Lalu yang kedua, mengambil legitimasi emosional, yaitu "hanya kalau laki-laki tidak ada yang becus, perempuan perlu tampil".[1]

Argumen apapun yang dipakai untuk meminggirkan perempuan--dalam hal ini, bidang politik--hanya akan bermuara pada marjinalisasi hak-hak dan kepentingan perempuan di semua bidang kehidupan. Sebuah ironi politik yang tengah terjadi ialah bahwa meskipun perempuan masih marjinal dalam politik, namun pengaruh negara dan kebijakan-kebijakannya terhadap kaum perempuan sangatlah besar.[2] Misalnya, dengan menciptakan ideologi "ibuisme negara"--sesuatu yang tidak saja mengingkari otonomi pribadi dan sosial perempuan, tapi juga mereproduksi ketimpangan gender.[3]

Jika kita melihat kembali lembaran-lembaran sejarah masa lalu, keterlibatan perempuan dalam politik bukanlah hal baru. Jauh sebelum Kartini lahir, kerajaan-kerajaan Islam di Aceh sudah lebih dulu mengenyam kepemimpinan perempuan dalam bidang politik. Selain dalam perjuangan merebut kemerdekaan dari Belanda, pemerintahan Aceh selama hampir 60 tahun berturut-turut (1641--1699) dipegang oleh Sultanah (ratu)--yang perempuan. Sebuah fenomena yang, menurut Fatima Mernissi, bukan merupakan hal aneh atau pun hanya terjadi di Indonesia. Pada masa itu, Turki, Mongol, India, Iran, dan negara Asia lainnya juga dipimpin oleh perempuan.[4]

Periode 1920-an, sejarah gerakan perempuan mencatat sebuah pertumbuhan baru, yaitu terbentuknya organisasi perempuan yang dimulai dengan keterlibatan perempuan dalam perkumpulan-perkumpulan kepemudaan atau kedaerahan, seperti *Jong Java, Jong Sumatra,* atau *Jong Ambon.*[5] Dari perkumpulan umum itu kemudian terbentuk kelompok-kelompok perempuan yang mengadakan Kongres Perempuan Indonesia pertama pada 2 Desember 1928. Sejak itulah, kongres-kongres selanjutnya menjadi forum di mana perempuan berkumpul bersama, memikirkan masalah dan kepentingannya, dan menyuarakan tuntutan-tuntutan. Dalam perkembangannya, perempuan terus terlibat dalam perjuangan kemerdekaan, perumusan sistem pemerintahan, dan usaha-usaha pemulihan kondisi sosial, ekonomi, dan

politik bangsa.

Tahun 1950-an, isu-isu perempuan dalam organisasi perempuan justru berkurang, sementara isu-isu ekonomi, sosial, dan politik mendapat perhatian lebih. Organisasi-organisasi perempuan pun menata diri guna menyesuaikan dengan perubahan isu itu. Termasuk di antaranya, salah satu organisasi perempuan yang cukup besar waktu itu yaitu Gerakan Wanita Indonesia (Gerwani), yang membuat perempuan-perempuan anggotanya tidak hanya aktif dalam bidang sosial tetapi juga politik.[6]

Pergantian rezim politik dari pemerintahan Soekarno ke Soeharto pada 1965 merupakan awal kemunduran organisasi perempuan yang sangat signifikan. Salah satu penyebab utamanya ialah terjadinya "pembusukan politik" atas Gerwani. Dengan menguasai sebagian besar media massa pada saat itu, Soeharto merekayasa fakta dengan menyebarkan cerita palsu bahwa anggota Gerwani secara keji menyiksa jenderal-jenderal TNI yang diculik oleh PKI. Gerwani digambarkan menyayat-nyayat tubuh korban sedikit demi sedikit hingga tewas.

Propaganda atas organisasi perempuan (Gerwani) itu berlanjut dengan pembakuan peran perempuan. Organisasi-organisasi perempuan yang terbentuk kemudian adalah organisasi "nonpolitik". Sejak itu, ruang gerak organisasi perempuan dengan sendirinya menjadi sangat terbatas. Setiap upaya lebih maju dalam politik selalu dihadang oleh "momok Gerwani" yang kejam dan tak berperikemanusiaan.

Selanjutnya, pemerintah Orde Baru, dipacu oleh Dasawarsa PBB untuk perempuan, memberikan perhatian baru pada kaum perempuan sebagai kelompok sosial yang penting bagi pembangunan nasional. Dengan mengambil unsur-unsur dari perkumpulan-perkumpulan lama dan kelompok-kelompok fungsional, negara menciptakan apa yang disebutnya "gerakan perempuan nonpolitik".[7] Program utama yang dijalankan yakni PKK, Dharma Wanita, dan "dharma-dharma" lain yang disatukan dalam payung organisasi Kowani. Peran perempuan sebagai ibu rumah tangga dibakukan. Posisi kementerian diberikan kepada perempuan, sebatas urusan sosial dan peranan perempuan. Singkatnya, selama Soeharto berkuasa, gerakan perempuan tak punya peluang untuk berkembang. Apalagi untuk mengembalikan pada posisi semula, sebagai gerakan sosial politik.

Memanfaatkan Momentum

Tahun 1998 adalah tahun yang sangat penting artinya bagi gerakan perempuan di Indonesia, bersamaan dengan melemahnya rezim Orde Baru--jika berhentinya Soeharto pada 21 Mei 1998 lalu tidak bisa disebut sebagai berakhirnya Orde Baru. Tapi yang jelas, melemahnya kekuatan politik penguasa telah serta merta membangkitkan gejolak politik masyarakat, yang selama 32 tahun terpendam. Bagi gerakan perempuan, inilah saatnya kebangkitan solidaritas antarperempuan.[8] Jika perempuan berpolitik tapi bukan untuk memperjuangkan kepentingan perempuan, atau tidak memiliki kepedulian terhadap kaumnya sendiri, maka mustahil mengharapkan adanya perubahan nasib perempuan. Dengan kata lain, kepemimpinan perempuan sendiri dalam bidang politik belum menjamin terpenuhinya kebutuhan politik perempuan.

Tulisan berikut mencoba melihat bagaimana perempuan memanfaatkan momentum reformasi untuk mendefinisikan kembali posisi dan peran politik mereka di masa depan. Tulisan ini tidak secara khusus membedakan antara kemajuan organisasi perempuan--terutama aksesnya pada proses *policy making*--dan derajat penerimaan (*acceptibiliy*) masyarakat terhadap figur politik perempuan seperti presiden perempuan.

BARGAINING POSITION. MOER '99

Ada beberapa peristiwa dan fenomena yang penulis anggap memiliki signifikansi kuat untuk ditempatkan dalam posisi sebagai indikator adanya geliat kaum perempuan di era reformasi

sekarang ini. Fenomena yang juga bisa dijadikan dasar untuk memetakan kembali posisi dan peran politik perempuan saat ini, yaitu fenomena aksi Suara Ibu Peduli, Partai Perempuan Indonesia, Koalisi Perempuan Indonesia untuk Keadilan dan Demokrasi, dan Kongres Perempuan Indonesia.

Nama Suara Ibu Peduli (SIP) mulai muncul ketika sekelompok ibu-ibu, pada 23 Februari 1998, melakukan aksi di bunderan Hotel Indonesia untuk memprotes kenaikan harga susu yang melambung tinggi. Dilihat dari jumlah orangnya yang hanya sekitar 40-an, aksi ini boleh dibilang sangat kecil. Isu yang mereka bawa, yaitu "susu", merupakan kebutuhan riil masyarakat luas. Kebutuhan akan susu dilihat sebagai kebutuhan mendasar, yang waktu itu betul-betul susah diperoleh.

Sebagaimana halnya aksi-aksi lain, jika isu yang dibawa cukup populis, simpati dan dukungan masyarakat pasti mengalir. Hal itu pula yang dianggap terjadi dengan aksi SIP. Secara umum, masyarakat mengartikan aksi SIP ini sebagai "kegiatan ibu-ibu yang mulia, lemah, dan hanya tahu mengenai susu", "kegiatan ibu-ibu yang peduli", atau paling jauh sebagai "kegiatan kemanusiaan membagi-bagikan susu". Tapi bagi SIP sendiri, apa yang telah mereka lakukan dengan susu dan logistik itu punya makna politis yang jauh lebih penting dari sekedar "kegiatan ibu-ibu".

Bagi mereka, aksi SIP adalah sebuah aktivitas politik dunia ketiga yang sangat strategis.[9] Mulai dari pemilihan momentum, nama "ibu" dan bukan "perempuan", hingga isu dan strategi yang mereka pilih memperlihatkan kepiawaian permainan politik mereka yang cerdas dan kreatif.[11] Momentum yang mereka pilih sebagai saatnya melakukan aksi bertepatan dengan diberlakukannya Siaga I--tanda dimulainya pengamanan militer menjelang Sidang Umum MPR 1998. Mudah saja bagi aparat yang sedang bersiaga untuk menangkap mereka yang hanya segelintir itu, dibandingkan dengan jumlah aparat. Dan oleh pers, tentu saja penangkapan pertama di hari Siaga I itu tidak disia-siakan. Hampir semua media massa menjadikan peristiwa itu *headline*. Beberapa media asing, misalnya *Newsweek*, juga turut memberi porsi pemberitaan yang cukup penting. Sementara itu, surat kabar Belanda *NCR* (*Nieue Rotterdamse Courant*) menampilkan potret Karlina hampir seperempat halaman.

Pemilihan ibu dan susu juga merupakan upaya dekonstruksi makna tentang ibu itu sendiri--tentang politik, dan tentang dikotomi publik dengan domestik. Ibu, menurut SIP, ialah ibu yang tak terjerat oleh status sebagai istri, ibu rumah tangga, dan citra emosional-alamiah yang disandangnya, melainkan perempuan yang mampu mengolah secara jitu label-label itu menjadi sebuah kekuatan politik, yang bisa menyuarakan kepentingannya, dengan segenap ekspresi dan kebebasannya berpendapat. Secara politis, maknanya adalah penyatuan kembali dunia domestik dengan publik. Pembicaraan tentang naiknya harga susu--seperti juga pembicaraan tentang kontrasepsi, misalnya--merupakan perdebatan yang menyentuh dunia domestik ibu-ibu dengan kebijaksanaan negara.

Sesudah fenomena aksi, nama SIP memang jadi besar dan mendapat simpati dari berbagai kalangan masyarakat. Berkat SIP, isu-isu perempuan muncul lagi ke permukaan. Jika saat ini SIP masih eksis dan terus mengadakan berbagai kegiatan, seperti menyokong penerbitan sebuah media mahasiswa, mencetak *t-shirt*, *headband*, dan selebaran, menggelar diskusi, seminar, dan juga siaran radio, bisa dimaknai bahwa SIP memang punya tujuan-tujuan jangka panjang yang ingin diraih. Dan itu tampaknya mengarah ke pemberdayaan dan penyadaran politik bagi perempuan.

Fenomena lain setelah SIP adalah berdirinya Partai Perempuan Indonesia (PPI), yang diprakarsai La Rose. Dilihat dari gegap gempita euforia pembentukan partai politik di Indonesia, hadirnya PPI ini wajar. Sebab, organisasi berwujud partai merupakan alat paling utama untuk menyampaikan aspirasi. Memang PPI bukan pioner dalam partai perempuan, karena Ibu S. Mangoensarkoro pernah mendirikan Partai Wanita Rakyat pada 1945.[11] Tapi, keputusan La Rose untuk mendirikan PPI bisa dikatakan suatu keberanian baru, yang muncul dari perempuan yang melihat potensi dirinya tak terwadahi dalam partai-partai yang sudah ada.

Dalam sistem budaya patriarki, PPI akan mendapat tantangan yang lebih berat. Para politisi laki-laki jelas lebih punya peluang, karena keleluasaannya untuk menjelajahi ruang publik, dibandingkan dengan perempuan yang masih terbebani peran domestik. Di sisi lain, pertanyaan tentang perlu-tidaknya keberadaan partai perempuan telah menimbulkan perbedaan pendapat, baik di kalangan perempuan maupun para pengamat politik. Keberadaan partai perempuan dinilai akan mengangkat derajat kaum perempuan di bidang politik, yang selama ini masih tersubordinasi. Apalagi, Kowani, sebagai wadah organisasi-organisasi perempuan, sedang dalam kondisi lesu darah akibat menjadi organisasi *top-down* dan tidak responsif.[12]

Dengan memiliki partai sendiri, perempuan bisa bebas menyuarakan kepentingan politiknya secara lebih spesifik. Kerugiannya, jika partai perempuan itu hanya satu, akan kalah dari segi jumlah. Atau ada juga kemungkinan bahwa partai-partai yang lain (partai nonperempuan) tak mau lagi membawa isu perempuan sebagai salah satu agenda kampanye mencari dukungan massa, dengan anggapan kepentingan perempuan sudah diakomodasi sepenuhnya oleh partai perempuan.[13]

Barangkali, untuk masa-masa sekarang sulit memperjuangkan isu-isu kaum perempuan melalui partai tersendiri (partai perempuan). Ini ditambah kenyataan, selain tak jelas apa program yang ditawarkan, partai yang diprakarsai La Rose ini sampai berakhirnya pendaftaran peserta pemilu namanya tak tercantum dalam daftar peserta pemilu. Rupanya, rentang waktu yang diberikan pemerintah terlalu singkat buat PPI untuk bisa memenuhi kriteria sebagai peserta pemilu. PPI sendiri juga tidak terlihat upayanya dalam menggalang kekuatan dari berbagai elemen gerakan perempuan.

Sementara itu, pendapat lain mengatakan, perempuan bisa saja membentuk sebuah partai politik. Hanya saja, diperlukan persiapan yang panjang dan sulit.

Walaupun perubahan pada sistem pemilu kali ini--menjadi sistem distrik--sangat akomodatif bagi perempuan, tapi saat ini perempuan tak perlu membentuk partai politik. Cukup membuat organisasi perempuan yang solid, yang sanggup memperjuangkan kepentingan perempuan.[14]

Mengambil contoh National Organization for Women (NOW) di Amerika Serikat, kampanye-kampanye organisasi perempuan dapat memberikan kemenangan bagi seorang senator, atau sebaliknya, bisa menjatuhkannya. Para perempuan cukup mengumpulkan sejumlah suara yang mendukung kepentingannya, lalu menawarkannya kepada seorang wakil rakyat yang bisa dipercaya. Bila ingin terpilih, wakil itu pasti akan memperjuangkannya. Apalagi, sistem perwakilan rakyat nanti akan lebih menonjolkan wakil rakyat dari pada partai politik.

Dengan mengabaikan kondisi riil politik yang berbeda, di Indonesia sendiri memang belum ada organisasi perempuan yang seefektif itu. Meski, usaha ke sana tampaknya coba dilakukan oleh sekelompok perempuan yang tergabung dalam Koalisi Perempuan Indonesia untuk Keadilan dan Demokrasi (KPIKD).[15] Melihat kerangka kerjanya, koalisi ini punya tiga program utama: (1) menggalang kekuatan nasional, (2) menyiapkan agenda perubahan, dan (3) mengadakan penyadaran politik terhadap perempuan pemilih. Rencananya, itu semua bakal diwujudkan, antara lain, dengan mengadakan diskusi tingkat lokal untuk membahas tema-tema perempuan dan pelatihan kepemimpinan bagi perempuan; merumuskan jenis-jenis perubahan; menerbitkan berbagai perangkat pencerahan masyarakat (misalnya: pamflet, selebaran, buklet); merancang kampanye media untuk menjangkau masyarakat sampai ke desa-desa; dan merancang penerbitan buku pedoman parpol dengan ulasan yang berwawasan kepentingan perempuan.[16] Dari situ, kelihatan bahwa koalisi ini sebetulnya menjanjikan harapan bagi terwujudnya sebuah organisasi perempuan yang lebih politis.

Tapi, apakah mereka cukup siap menghadapi pemilu yang akan datang dan cukup mampu untuk meraih posisi tawar yang kuat dalam proses pembuatan kebijakan publik, hal itu bergantung pada kemampuan koalisi ini dalam mengorganisir diri dan menggalang kekuatan massanya.[17]

..harus diakui bahwa ketidakberdayaan perempuan dalam politik selama bertahun-tahun telah menghasilkan krisis kepemimpinan. Padahal untuk melakukan perubahan struktural, perlu kepemimpinan politik dan dukungan massa. Dari organisasi-organisasi perempuan yang ada selama ini, siapa yang layak disebut untuk memperjuangkan perubahan struktural itu...

Memasuki Pemilu '99

Idealnya, menghadapi pemilu 1999 ini perempuan sudah memahami hak-hak politiknya, mengerti soal pemilu, UU politik, dan visi dari masing-masing partai politik. Apa saja program suatu partai, apakah programnya memiliki perspektif perempuan, apakah dia memperjuangkan kepentingan perempuan atau tidak. Poin-poin itu semestinya menjadi pertimbangan bagi perempuan dalam memilih suatu partai. Beberapa partai politik yang diperkirakan akan mendapat dukungan suara cukup besar, seperti PDI Perjuangan, PAN, dan PKB, apakah mereka mengakomodasi kepentingan perempuan? Untuk bisa menilai semua itu, perempuan perlu konsep dan arahan yang jelas tentang politik, peran politik perempuan, dan tujuan-tujuannya.[18]

Konsep politik tak bisa dipisahkan dengan penggunaan kekuasaan (*power*), yang bagi perempuan mengacu pada upaya peningkatan *bargaining power*. Sebagian feminis lalu menyempitkan wilayah peningkatan *bargaining power* itu dalam lingkup kekuasaan sebagai otoritas. Yaitu, pengakuan terhadap kemampuan seorang individu dan/jabatan yang ia duduki, yang biasanya ditentukan oleh peraturan dan hukum. Definisi ini identik dengan kepemimpinan dalam pengertian formal, yaitu kepemimpinan seseorang dalam institusi-institusi

masyarakat yang sifatnya formal, misalnya pemerintah dan partai politik. Dengan melihat kepemimpinan formal, bisa diketahui apakah jika perempuan yang menduduki jabatan formal itu lantas kebijakan-kebijakan yang dibuat juga memperhatikan kepentingan kaum perempuan atau tidak.

Di Indonesia, meningkatnya jumlah perempuan yang menduduki kepemimpinan formal tak selalu bisa diartikan sebagai meningkatnya kondisi politik perempuan. Dalam berbagai literatur, sudah banyak analisis yang menyebutkan bahwa meski perempuan menduduki jabatan-jabatan strategis dalam politik, tak otomatis posisi politik perempuan lantas terangkat.[19] Tujuan utama keterlibatan seorang perempuan dalam kehidupan politik akan mempengaruhi keputusan-keputusan yang dibuatnya. Jika perempuan berpolitik tapi bukan untuk memperjuangkan kepentingan perempuan, atau tidak memiliki kepedulian terhadap kaumnya sendiri, maka mustahil mengharapkan adanya perubahan nasib perempuan. Dengan kata lain, kepemimpinan perempuan sendiri dalam bidang politik belum menjamin terpenuhinya kebutuhan politik perempuan. Dalam hal ini, ada persoalan: figur macam apa yang menduduki kepemimpinan formal itu dan kriteria apa yang menjadi prasyarat kepemimpinannya?

DIALOG. MOER '99

Syarat yang diajukan bagi siapa saja sangat jelas, yaitu bisa mempengaruhi kebijakan-kebijakan politik supaya tak lagi merugikan perempuan. Dengan berbagai alasan, hal itu diharapkan akan lebih mudah ketika figur yang muncul adalah perempuan--tentu saja perempuan yang punya cukup *bargaining power*. Persoalannya, mencari figur politikus perempuan yang "tepat" untuk mewakili suara dan kepentingan perempuan juga tak mudah. Harus diakui, ketakberdayaan perempuan dalam politik selama bertahun-tahun telah menghasilkan krisis kepemimpinan. Padahal, untuk melakukan perubahan struktural, perlu kepemimpinan politik dan dukungan massa. Dari organisasi-organisasi perempuan yang ada selama ini, siapa yang layak disebut untuk memperjuangkan perubahan struktural itu?[20]

Guna mewujudkan sebuah kekuasaan yang egaliter dan demokratis, kontrol politik yang kuat dari perempuan sangat penting. Perempuan dan organisasinya perlu ikut merundingkan, bersama kekuatan-kekuatan politik lainnya, tentang tatanan negara dalam masyarakat Indonesia baru itu nantinya seperti apa. Kalau itu terjadi, mestinya sejak sekarang sudah bisa diamati aktivitas perempuan dalam memulai *bargaining* dengan kekuatan-kekuatan lain untuk suatu peran politik yang penting.

Untuk jangka panjang, pergerakan ke arah itu cukup realistis dan memungkinkan. Tapi saat ini, dalam waktu yang singkat menjelang pemilu '99, hal itu sulit dilakukan. Perempuan belum punya pilihan kecuali menitipkan kepentingan-kepentingan politiknya melalui partai-partai politik yang sudah ada. Itu pun kalau "kepentingan politik" perempuan dianggap ada dan diperhitungkan oleh partai politik kontestan pemilu.

Menghadapi pemilu bulan Juni nanti, posisi perempuan pemilih (*women voters*) seharusnya menjadi perhatian khusus dari partai-partai. Dari sekitar 102 juta calon pemilih, 57 persennya perempuan.[21] Mestinya, partai-partai yang ada akan berlomba-lomba mengumpulkan suara dari kelompok ini, dengan menawarkan program-program kepartaian yang menarik perhatian mereka.

PAN, misalnya, memang pernah menyebutkan bahwa keadilan gender sangat penting. Namun, dalam program-program partainya, hal itu tidak tampak implementasinya. Hal yang hampir sama juga terjadi dengan PKB dan partai-partai lain. Dalam hal ini PDI Perjuangan pimpinan Megawati layak dicermati: adakah dia bisa diharapkan oleh kelompok perempuan, atau perempuan perlu lebih realistis dengan menyalurkan aspirasinya pada figur lain?

Kemunculan Megawati dalam sejarah

perpolitikan di Indonesia dinilai sebagai sebuah "kasus fenomenal". Mega terpilih sebagai Ketua Umum DPP PDI periode 1993--1998, mengalahkan pesaing-pesaingnya: Budi Hardjono, Ismunandar, Soetardjo Suryoguritno, dan Latief Pudjasakti-- hal yang hampir tidak pernah diperkirakan sama sekali. Apalagi, dukungan suara terhadapnya mencapai 85 persen suara utusan cabang-cabang PDI peserta KLB PDI di Surabaya, Desember 1993. Paranormal-paranormal dari Jawa Tengah dan Jawa Timur pun ikut "mendoakan" mulusnya jalan politik Mega sebagai Ketua. Beberapa tokoh masyarakat menyatakan simpati dan dukungannya terhadap kepemimpinan Mega.[22] Bahkan, ketika rekayasa politik Orde Baru dalam Kongres PDI di Medan, Juni 1996, menolak Mega lalu memunculkan lakon Fatimah Achmad sebagai figur tandingan, masyarakat Indonesia di Bali bersedia jadi tuan rumah bagi kehadiran Mega dan pendukungnya.

Seperti sudah bisa diduga, kemunculan Mega yang fenomenal lalu dijadikan bahan diskusi para pakar politik dan pemerhati politik, yang ujung-ujungnya adalah mencari-cari sisi buruk kepemimpinan Mega. Entah itu karena keperempuanannya, pengalamannya yang minus dalam berpolitik, warisan sosiologis berupa nama Soekarno yang disandangnya, ketidakjelasan program politik Mega, dan lain sebagainya. Riswanda Imawan, misalnya, menyebut keperempuanan Mega sebagai "elemen negatif" yang mengganjal. Menurutnya, itu merupakan pengaruh ideologi gender yang masih pekat mempengaruhi wawasan masyarakat. Karena, sebagian besar masyarakat masih hidup di bawah dominasi budaya patriarki, sehingga belum rela dipimpin oleh seorang perempuan. Sedangkan Amien Rais menilai keberhasilan Mega memimpin PDI selama 5 tahun dengan segala macam tekanan sebagai keberhasilan di kandang sendiri.

Walaupun Mega sendiri mengakui ia tak terlalu berpengalaman dalam politik, kemunculannya tetap saja menimbulkan angin segar bagi banyak orang. Di mata sebagian orang, Mega adalah simbol perlawanan perempuan terhadap kekuasaan politik yang didominasi laki-laki. Gaya kepemimpinan Mega yang terkesan tabah, lurus, dan hati-hati justru dinilai sebagai "sangat tampak warna perempuannya". Sedangkan kejujuran dan potensi keberhasilannya dinilai sebagai "terlalu polos dan menakutkan bagi pemegang kekuasaan waktu itu". Wajar jika kemudian kaum perempuan mulai menitipkan harapan-harapannya kepada Mega.[23]

Satu hal yang patut diingat, Mega sendiri tak pernah secara eksplisit menyebut isu-isu perempuan dalam agenda politiknya. Bahwa keperempuanannya kemudian berpengaruh terhadap kepemimpinan politiknya, hal itu juga wajar-wajar saja. Bolehlah dibayangkan, warna feminis dan cita-cita feminis terakumulasi dalam sosok Mega. Sebagai figur politik, ia memang terbukti tahan uji menghadapi gempuran politik yang melandanya. Dan jika sekedar jemu melihat "simbol kekuasaan" yang melulu patriarkis, kehadiran Mega cukup menyegarkan.[24] Akan tetapi, untuk sebuah kepastian tercapainya tujuan-tujuan politik perempuan, memang tak cukup berdiam diri dan melihat bagaimana kepemimpinan Mega. Sebuah tindakan yang lebih strategis sangat diperlukan.

Jika perempuan berpolitik tetapi bukan untuk memperjuangkan kepentingan perempuan atau tidak memiliki kepedulian terhadap kaumnya sendiri, maka mustahil mengharapkan adanya perubahan nasib perempuan. Dengan kata lain, kepemimpinan perempuan sendiri dalam bidang politik belum menjamin terpenuhinya kebutuhan politik perempuan.

Penutup

Semua aktivitas perempuan yang muncul lewat SIP, PPI, dan KPI bisa dikata cukup berhasil memanfaatkan momentum untuk mengangkat kembali isu-isu perempuan dalam politik. Kesadaran politik perempuan mulai tergugah. Respon positif terhadap aktivitas politik perempuan mulai tampak, terutama dari kaum perempuan sendiri, walaupun belum disertai dengan keinginan untuk terlibat aktif dalam kegiatan politik riil.[25]

Mestinya, kesadaran politik yang mulai muncul itu tak hanya akan membuat perempuan lebih peduli pada persoalan-persoalannya. Lebih jauh lagi, perempuan seharusnya juga mulai memperhatikan peristiwa-peristiwa politik yang terjadi akhir-akhir ini, sehingga bisa mengambil sikap dan menentukan posisinya.

Sebuah kesadaran politik yang mulai muncul perlu diikuti dengan langkah-langkah strategis pemberdayaan politik. Bagi gerakan perempuan, di sinilah peran dan posisi strategisnya sangat dibutuhkan. Gerakan perempuan sudah punya "modal ideologi" untuk menjadi sebuah gerakan politik. Tinggal bagaimana me-*manage* pluralitas paradigma, sehingga perbedaan itu tak melemahkan, tapi justru sebaliknya, memperkuat. Satu hal lagi yang perlu dilakukan, ialah "membumikan" penyadaran politik supaya tak cuma berlangsung di tingkat elit organisasi perempuan.

Sementara itu, fenomena Megawati sebagai sosok pemimpin dan politisi perempuan

setidaknya akan mampu memberi rangsangan bagi kemunculan pemimpin potensial lain dari kalangan perempuan di masa depan. Sebab, kenyataannya, PDI yang dipimpinnya memang bukanlah partai politik perpanjangan tangan dari kepentingan kaum perempuan. Peluang Megawati, yang secara objektif besar untuk menjadi presiden RI setelah pemilu ini, setidaknya, akan kembali mengukirkan sejarah kepemimpinan politik perempuan di Indonesia--sebuah pengalaman yang mungkin akan mampu mendobrak nilai-nilai budaya patriarkis masyarakat.❐

Catatan Akhir

1. Karlina Leksono, "Renungan", dalam *newsletter* Suara Ibu Peduli, No. 8/Januari 1999, hal. 2.
2. Chusnul Mar'iyah, "Kepemimpinan Politik Perempuan", dalam *Jurnal Perempuan*, edisi 07, Mei--Juli, 1998, hal. 22.
3. Julia I. Suryakusuma, "Ibuisme Negara: Konstruksi Sosial Keperempuanan Indonesia Orde Baru" (ringkasan tesis MA, 1991), hal. 21.
4. Fatima Mernissi, *Ratu-ratu Islam yang Terlupakan* (Bandung: Mizan, 1994), hal 170--175. Lihat juga *Kompas*, 26 November 1998.
5. "Kongres Perempuan Indonesia, Sebuah Gerakan Perempuan 1928--1941" (makalah pengantar Kongres Koalisi Perempuan Indonesia, 1998), hal. 2.
6. Menurut Saskia E. Wieringa dalam *Sexual Metaphors In The Change From Soekarno's Old Order To Soeharto's New Order In Indonesia* (Institute of Social Studies, November, 1996), hal. 4--6, yang membuat Gerwani berbeda dengan organisasi perempuan lain ialah bahwa saat itu organisasi lain cenderung menyibukkan diri dengan aktivitas yang umumnya digolongkan sebagai kegiatan sosial. Dalam pewayangan, Saskia mencontohkan perbedaan itu seperti halnya perbedaan figur Sumbadra dengan Srikandi.
7. Norma Sullivan, *Gender dan Politik di Indonesia* (1991), hal. 2.
8. Lihat Nursyahbani Katjasungkana dan Myra Diarsi, dalam konferensi pers Catatan Akhir Tahun tentang Perempuan, *Kompas*, 30 Desember 1998.
9. Gadis Arivia, "Politik Susu: Pendobrakan Bidang Publik", dalam *Jurnal Perempuan*, edisi 7-8, Mei--Juli, 1998, hal. 6.
10. *Ibid.*
11. Mary Astuti, "Partai Wanita dan Gender", dalam *Kedaulatan Rakyat*, 6 Juni 1998.
12. *Ibid.*
13. *Kedaulatan Rakyat*, 20 Desember 1998.
14. *Kompas*, 24 Juli 1998.
15. Koalisi ini memiliki "hubungan darah" yang kuat dengan berdirinya SIP. Ini bisa dilihat dalam "KPIKD--Kebangkitan Kembali Persatuan Perempuan" (dokumen Kongres Perempuan Indonesia, 15--17 Desember 1998).
16. Lebih lengkapnya bisa dibaca dalam *leaflet* yang mereka sebarkan waktu kongres di Yogyakarta.
17. Perlu dicatat, untuk mencari legitimasi dan dukungan yang lebih luas, Kongres Perempuan Indonesia (KPI) di Yogyakarta, 15--17 Desember 1998, yang mereka prakarsai ternyata tak berjalan mulus. Walaupun menurut mereka hal itu tak mencegah kenyataan yang diyakini bersama, yaitu perlunya pengakuan atas hak setara kaum perempuan di segala bidang (Siaran Pers No. 3, Koalisi Perempuan Indonesia untuk Keadilan dan Demokrasi, 17 Desember 1998).
18. Gail Maria Hardy, "Ketubuhan Perempuan Dalam Interaksi Sosial", dalam *Perempuan dan Politik Tubuh Fantastis* (Yogyakarta: Kanisius, 1998), hal. 120--121.
19. Chusnul Mar'iyah, *op. cit.*, hal. 17.
20. Dalam sebuah acara yang diselenggarakannya, koalisi sempat mengampanyekan nama Nursyahbani K. sebagai calon kuat untuk didukung sebagai presiden.
21. *The Jakarta Post*, 19 Februari 1999.
22. *Basis*, No. 07-08, Tahun ke-45, Oktober 1996.
23. A.P. Nunuk Murniati, "Megawati yang Revolusioner", *Bernas*, 14 Oktober 1998.
24. *Basis, op. cit.*, hal. 14.
25. Lihat juga hasil polling yang dimuat *Kompas*, 22 Desember 1998; *Jurnal Perempuan*, Edisi 07, Mei--Juli 1998; dan *newsletter* Jaringan Suara Ibu Peduli, No. 8/ Januari 1999.

RETJO BUNTUNG
100.55 FM

HAM: Antara Universalitas dan Kontekstualitas Hukum

(Kasus Ratifikasi Konvensi Internasional)

Tak seorang pun cukup sempurna untuk dipercaya menjamin kebebasan dan martabat orang lain.
(Mahmoud Mohammed Taha)

ISTIMEWA

WASINGATU ZAKIAH

Lahir di Blitar, Jawa Timur, Februari 1976. Kini sedang menyelesaikan studi S-1 di Fakultas Hukum, Universitas Gadjah Mada. Riwayat organisasinya, antara lain, pernah menjabat Ketua Senat Mahasiswa Fakultas Hukum UGM (1997/1998), aktifis. Selain itu, pernah aktif juga di Liga Mahasiswa Muslim Yogyakarta (LMMY) dan Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) Cabang Yogyakarta.

Pendahuluan

Ketika ada masyarakat yang tanahnya digusur begitu saja; ada buruh yang terus dipekerjakan oleh majikan dan dibayar di bawah standar; ada orang yang tiba-tiba ditangkap, lalu diinterogasi, kemudian dipenjarakan tanpa alasan yang jelas ditambah dengan penyiksaan--apa yang terjadi apabila tidak ada perangkat yang bisa mengembalikan hak-hak mereka pada tempatnya? Hak untuk bebas, mendapatkan keadilan, serta melakukan pembelaan diri, yang merupakan hak dasar manusia, tidak mungkin dapat terwujud tanpa perangkat yang jelas dan dapat dipahami oleh setiap orang atau--meminjam istilah Bassam Tibi--individu dan masyarakat/komunal.

Persoalan hak asasi manusia (HAM) menjadi komoditi yang menarik untuk dikritisi dan masih menjadi topik aktual, karena itu adalah hak semua orang. Manusia memilikinya sebab ia manusia, sehingga hak tersebut tidak dapat dihilangkan oleh siapapun--termasuk oleh negara.[1] Hal ini tidak terlepas dari kondisi masyarakat yang selalu mengalami gejolak akibat hilangnya keadilan, kebebasan, kesetiakawanan, serta adanya kesewenang-wenangan--baik yang dilakukan oleh manusia yang satu terhadap manusia yang lain, negara (rezim nasional) terhadap warga negara, ataupun badan-badan internasional dan negara adidaya (rezim internasional) terhadap negara anggotanya. Posisi ini, menurut Heidelmeyer, terjadi karena adanya masalah penjaminan HAM dalam negara modern, yang dapat dikembalikan pada satu pertanyaan saja: bagaimana kebebasan dan martabat personal-manusiawi, yang dimiliki sejak kelahirannya, dapat dijamin untuk masyarakat sekaligus dilindungi melawan kesewenangan negara?

Kebebasan individu dan tanggung jawab terhadap komunitas yang dihuninya (dalam sebuah negara) paling tidak berjalan linear, tidak saling meniadakan satu dengan yang lain. Adanya perangkat yang memberikan kepastian untuk mengatur semua itu menjadi sebuah kebutuhan. Perangkat hukum yang berupa aturan itu tidak boleh membatasi kebebasan manusia atas martabatnya, dan mesti memberikan gambaran yang jelas tentang aturan hubungan antarmanusia, termasuk di dalamnya diatur agar negara tidak sewenang-wenang membatasi individu. Terbersit suatu kemudahan dalam pembuatan aturan yang memperjelas letak kebebasan manusia, hubungan antara individu yang satu dengan yang lain, dan antara individu dengan negara, serta--yang lebih besar lagi--hubungan antarnegara. Asalkan, ada satu syarat yang harus dipenuhi, yaitu terbebas dari kepentingan apapun.

Di sinilah kesulitan "hukum" untuk dapat berfungsi mengatur, dan dibuat oleh lembaga tertentu. Apalagi, bila itu dibatasi dalam wilayah atau teritori tertentu, di mana wilayah yang selama ini populer dengan sebutan negara--dengan lembaga-lembaga di dalamnya--menjadi perangkat besar untuk melaksanakan aturan-aturan itu.[2] Pertama, fungsi mengatur setidak-tidaknya akan membatasi kebebasan individu. Tetapi mungkin dapat kita sepakati, bahwa kebebasan itu tidak mutlak. Sehingga, yang kita harapkan disini adalah kebebasan yang bertanggung jawab. Fungsi ini tidak terlepas dari peran pembuat aturan dan lembaga yang

melaksanakan aturan tersebut. Maka, warisan dari John Locke penting untuk diterapkan dalam hal ini. Kedua, penyekatan dalam wilayah-wilayah tertentu menyebabkan aturan itu pun tidak dapat berlaku untuk seluruh manusia di dunia secara adil, apalagi dalam konteks negara yang secara eksternal ada keinginan untuk menjadi superior dari negara yang lain.

Tabel
Beberapa jenis pelanggaran HAM pada tahun 1996 dengan tiga jenis kasus utama

Jenis Kasus	Jan	Peb	Mar	Apr	Mei	Jun
Hak berpikir, menjalankan agama dan berkeyakinan	2	3	3	3	4	6
Hak berpendapat dan mengemukakannya	5	7	9	10	9	7
Hak berkumpul dan berserikat	7	11	10	5	7	7
Total	14	21	22	18	20	20

Sumber: Dokumentasi PBHI dari SINTESIS

HAM sangat berbeda dengan hak hukum *(legal rights)*, karena terletak dalam kawasan moral. Jadi, sekalipun suatu sistem hukum sudah membuat aturan yang lengkap, tetapi kehadiran HAM tetap saja akan membayangi sistem tersebut. Dilihat dari kacamata hukum, maka HAM merupakan "hati nuraninya". Kalau kita berbicara tentang hukum, biasanya hanya para *yuris* yang bisa membahasnya, tetapi tidak demikian apabila yang dipermasalahkan adalah HAM[3], karena menyangkut martabat manusia, sehingga secara universal pula harus dapat dipahami oleh semua pihak di dunia.

Pada akhirnya, kesepakatan untuk membuat komunitas yang lebih besar, yang dapat menyatukan semua orang tanpa sekat negara *(state)*, sangat diharapkan, untuk memandang manusia dari sisi-sisi martabatnya sebagai makhluk Tuhan--bukan dari sekat yang diciptakan ataupun kepentingan yang sengaja dimunculkan oleh seorang atau sekelompok orang, karena sifatnya sebagai manusia, untuk menjadi lebih unggul dari yang lain dengan segala cara.[4] Bahkan ada kesan, rezim yang lebih besar dari negara muncul, yaitu dalam kelompok bangsa-bangsa yang lebih terkenal dengan *United Nations* (PBB).

Bagaimana Kelompok Besar Dunia Menyikapi HAM?

Usaha-usaha membuat perangkat perdamaian dunia di PBB telah dilakukan sejak badan itu berdiri, termasuk dalam membuat perangkat hukum. Misi hukum pada umumnya menjadi misi hukum internasional pula, sehingga dituntut tidak hanya sekedar menjadi penyalur idealisme hukum dalam bentuk keadilan atau yang dianggap adil *(law as a channelling ideas)*, tetapi juga dalam mengubah dan merekayasa anggota masyarakat--termasuk masyarakat internasional--sesuai dengan kesepakatan bersama yang mengandung nilai keadilan (yang dianggap adil). Dengan begitu, fungsi hukum *as a tool of social engineering* dapat terlaksana pula. Maka, sesuai dengan posisinya, hukum internasional lebih banyak berorientasi pada segi kedua, yaitu setelah melewati kesepakatan bersama (*mutual consent*)[5] antarsubjek hukum.[6]

Kesepakatan badan-badan dunia untuk menciptakan aturan tentang HAM telah banyak diusahakan. Tetapi, pelaksanaannya tidak terlepas dari pola-pola represif dari negara kuat[7] dunia untuk bisa menguasai forum dan menggiring pada *frame* tertentu, sehingga terhindar dari kecaman atas pelanggaran HAM yang dilakukannya. Kendati Universal Declaration on Human Rights (UDHR) telah disepakati sejak 10 Desember 1945, tapi sampai saat ini pelaksanaan nilai-nilai HAM yang universal itu masih menjadi kontroversi yang tak kunjung selesai. Satu dengan yang lainnya saling tuduh pelaksanaan HAM. Setiap negara merasa paling bersih melaksanakan HAM. Saling tuding pelaksanaan HAM itu mengindikasikan bahwa, pertama, persepsi negara tentang HAM selama ini belum pernah sama[8]; atau kedua, adanya kepentingan yang bermain di dalamnya belum terselesaikan. Hal ini mengindikasikan bahwa dalam perkembangannya, HAM telah digunakan sebagai instrumen represi dalam pergaulan internasional[9], atau untuk kepentingan politik[10] suatu negara, bahkan untuk kepentingan ekonominya.[11]

Realitas tersebut tidak bisa dihindari. Perangkat hukum yang dibuat terbukti tak mampu menjerat pelaku-pelaku pelanggaran HAM di beberapa negara. Sebagai contoh, konvensi tentang *genocide* (pembunuhan massal) yang menentukan kewajiban *erga omnes*, yaitu kewajiban bagi semua negara untuk tidak melakukan tindakan itu, dan memberikan kepada negara lain hak untuk menuntut bahwa tindakan seperti itu tidak dibolehkan. Sejak disetujuinya konvensi itu, telah terjadi sejumlah kejadian *genocide* yang serius. Semuanya, ternyata, bukan karena kebetulan terjadi di

Dunia Ketiga.

Beberapa kasus bisa diketengahkan di sini. Pada 1960, di Kongo, tentara nasional Kongo telah membantai ratusan orang Baluba di Propinsi Kasai Selatan,[12] ketika terjadi krisis politik dalam negeri yang serius. Kemudian, pada 1965 dan

Ags	Sep	Okt	Nov	Des	Jml
2	3	3	3	2	36
10	8	7	5	13	110
21	10	6	4	14	115
33	21	16	12	29	251

1972, suku Tutsi di Burundi, meskipun sebagai kelompok minoritas--tetapi dominan secara politik--telah menghancurkan kelompok Hutu, suatu etnis mayoritas dalam kalangan penduduk. Di tahun 1965, pemimpinnya telah dikalahkan, dan tahun 1972, antara 100.000 sampai 300.000 orang Hutu telah dibunuh. Lalu pada 1971, di Pakistan Timur, tentara Pakistan telah membantai penduduk daerah yang sekarang disebut Bangladesh. Sedang antara 1970--1974, di Paraguay, ribuan orang Indian Ache dibunuh ketika mencoba menentang pemerintah. Juga, antara 1971--1978, rezim Idi Amin di Uganda telah membantai ribuan orang sipil, termasuk banyak musuh politiknya, serta kelompok etnis Acholi dan Lango (ini melebihi pengertian genosida yang biasa). Antara 1975--1978 di Kamboja, Khmer Merah pimpinan Pol Pot telah menghabisi kira-kira 2 juta orang, di antaranya beberapa kelompok etnis atau agama seperti Champ (suatu minoritas Islam) dan para biksu Budha. Sesudah itu, pada 1982, pembunuhan massal terhadap orang-orang Palestina telah dilakukan di Libanon oleh pasukan-pasukan Kristen Falangis di kamp-kamp Palestina di Sabra dan Shatila, dengan persetujuan dan tanpa tindakan pencegahan dari angkatan bersenjata Israel. Contoh terakhir, antara 1986--1987, di Srilanka, tindakan kekerasan dan genosida dilakukan terhadap orang-orang Tamil oleh mayoritas Sinhala (yang berikutnya juga menjadi korban pembunuhan orang Tamil).[13]

Berbagai tindakan pembunuhan massal tersebut telah menimbulkan reaksi internasional. Meskipun aturan yang melarang tindakan itu sudah jelas ada, tapi *real politics* kondisi ini tidak dapat dihindarkan, sehingga Dewan Keamanan PBB turun tangan melakukan intervensi terhadap beberapa kasus tersebut.

Kenyataan ini menunjukkan, secara normatif aturan tersebut ada dan dapat diterima oleh berbagai pihak, dengan sanksi yang akan dijatuhkan apabila melakukan pelanggaran. Namun, efektifitas aturan secara kontekstual tersebut belum bisa dibuktikan. Dengan berbagai dalih, pelanggaran HAM masih banyak dilakukan. Inilah tabelyang menjadi agenda kita: bagaimana sebuah aturan, yang berlaku universal dan telah disetujui oleh banyak negara, dapat diberlakukan secara efektif[14] serta dapat menjamin tindakan sewenang-wenang itu dibasmi dengan sanksi yang juga manusiawi?

Ratifikasi untuk Antikekerasan dan Terorisme Negara

Seiring dengan perkembangan semangat demokratisasi, Indonesia telah meratifikasi hampir seluruh kovenan yang dihasilkan PBB. Pelaksanan ratifikasi tergantung pada hukum nasional negara yang bersangkutan. Dasar pembenaran adanya ratifikasi itu antara lain bahwa negara berhak untuk meninjau kembali hasil perundingan perutusannya, sebelum menerima kewajiban yang ditetapkan dalam perjanjian internasional yang bersangkutan.[15]

Kebebasan yang diberikan kepada negara-negara untuk meratifikasi atau tidak konvensi internasional tersebut, serta mengingat karakteristik masyarakat internasional yang bersifat koordinatif dan tidak dimilikinya institusi supranasional yang dapat memaksakan berlakunya hukum internasional, maka posisi

MENUSUK. ANTOK

hukum internasional menjadi rentan,[16] karena hukum nasional lebih dulu ada--dan bukan sebaliknya. Selain itu, hukum nasional bukan merupakan derivasi dari hukum internasional.[17]

Meskipun ada beberapa teori[18] yang dapat menjelaskan kedudukan hukum nasional dan internasional, namun dalam praktiknya ditemui banyak permasalahan sehubungan dengan adanya *ius cogens* yang sifatnya memaksa.

Konsekuensi bagi Indonesia, yang telah menyatakan diri sebagai negara hukum dan negara cinta damai, adalah segera melaksanakan ratifikasi berbagai konvensi internasional tentang HAM untuk dapat diterapkan. Proses ini akan memberikan kepastian hukum bagi warga negara Indonesia, terutama bagi mereka yang besar kemungkinan HAM-nya dilanggar oleh pihak-pihak tertentu. Pun seharusnya, proses ini bisa dipercepat, sebab secara normatif konsep itu telah ada dalam nilai-nilai luhur bangsa kita. Namun kenyataannya, Indonesia sangat lamban dalam melaksanakan ratifikasi hingga memperlamban pula proses penerapannya, terutama penerapan sanksi apabila Indonesia melanggarnya. Hal ini tidak terlepas dari lemahnya *bargaining power* Indonesia di dunia internasional. Posisi tawar yang lemah tersebut menjadi kekhawatiran bagi Indonesia dalam menjalin hubungan internasional, apabila hal itu tidak diimbangi dengan proses perbaikan pelaksanaan HAM dalam negeri.

Kenyataan yang tidak bisa kita pungkiri ialah banyaknya pelanggaran yang terjadi di banyak tempat, terjadi antar golongan, antar etnis, bahkan menuju pada perseteruan agama, baik secara vertikal maupun horisontal. Pelanggaran secara vertikal lebih banyak terlihat daripada pelanggaran secara horisontal. Beberapa kasus yang terjadi melibatkan aparat pemerintah. Pelbagai cara juga dilakukan untuk mempertahankan *status quo,* antara lain dengan membabat habis kaum minoritas serta oposisi yang dianggap membahayakan posisi kekuasaan dalam pemerintahan. Modus operandi ini sudah tidak asing lagi, bahkan menjadi *trade mark* di beberapa negara untuk dapat berkuasa.

sampai saat ini pelaksanaan nilai-nilai HAM yang universal itu masih menjadi kontroversi yang tak kunjung selesai. Satu dengan yang lainnya saling tuduh pelaksanaan HAM. Setiap negara merasa paling bersih melaksanakan HAM.

Kerusuhan yang terjadi beberapa bulan terakhir menunjukkan gejala tidak dihormatinya HAM: mulai kasus DOM di Aceh dan Timor-Timur; pembunuhan yang tertata rapi dengan dalih "dukun santet" di Banyuwangi dan beberapa daerah di Jawa Timur; beberapa kasus kerusuhan mulai dari Sanggau Ledo[19], Tanah Abang[20], Pontianak[21], dan di beberapa wilayah lain yang mengarah pada anarkisme; kasus PDI[22]; hingga penyekapan aktivis prodemokrasi. Melihat situasi anarkis tersebut, maka dengan mengingat *Convention Against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment* (konvensi menentang penyiksaan dan perlakuan atau hukuman lain yang kejam, tidak manusiawi, dan merendahkan martabat manusia), yang lebih terkenal dengan Konvensi Antipenyiksaan, membawa angin segar bagi rakyat untuk mendapatkan kembali hak-haknya. Pemerintah Indonesia secara khusus telah menandatangani konvensi tersebut pada tanggal 23 Oktober 1986. Apakah dengan ditandatanganinya konvensi tersebut dapat mengubah sikap pemerintah?

Setelah 32 tahun Orba berkuasa--dengan 3 unsur kekuatan penopangnya, yakni ABRI, birokrasi, dan Golkar (populer disebut ABG)--rasanya sulit bagi kita untuk melepaskan diri dari cengkeraman "libido dominasi" (nafsu menguasai) Orba, serta perilaku politiknya terhadap masyarakat sipil. Orde Reformasi diharapkan mampu mewujudkan cita-cita HAM dalam konteks penerapan ratifikasi Kovenan menjadi suatu kenyataan, sehingga kepastian hukum bukanlah bayang-bayang semu belaka. Sebenarnya, tidak ada satu negara pun yang melegitimasi tindak kekerasan. Beberapa instrumen internasional juga mengecam tindakan tersebut, antara lain: Deklarasi Universal HAM, Konvensi Internasional mengenai Hak Sipil dan Politik, Konvensi Amerika mengenai HAM, dan beberapa instrumen internasional lain. Instrumen-instrumen itu makin memperkuat keberadaan konvensi antikekerasan.

Dalam bagian pembukaan konvensi itu, dimuat tujuan pembuatan konvensi, yaitu kehendak untuk menciptakan perjuangan yang lebih efektif melawan penyiksaan dan perlakuan yang kejam, tidak manusiawi, atau merendahkan martabat manusia.

Definisi "penyiksaan", menurut pasal (1) konvensi itu, ialah segala tindakan yang menimbulkan rasa sakit yang parah, atau penderitaan yang hebat, baik jasmani maupun rohani, secara terus-menerus pada seseorang, untuk tujuan-tujuan memperoleh informasi atau pengakuan dari orang itu atau dari orang ketiga; juga mengancam atau memaksa orang itu atau orang ketiga, untuk alasan apapun yang didasarkan pada segala jenis diskriminasi, apabila segala kesakitan atau penderitaan yang hebat itu ditimpakan oleh atau atas hasutan, atau dengan izin atau persetujuan pejabat atau orang lain, yang bertindak dalam kapasitas resmi. Hal itu tidak termasuk rasa sakit atau penderitaan yang hanya timbul dari, melekat pada, atau timbul

secara kebetulan pada sanksi-sanksi hukum.

Dari ketentuan tersebut jelas bahwa penyiksaan itu dalam hal perlakuan oleh penguasa--secara vertikal. Sedangkan penyiksaan antarwarga masyarakat--dalam pengertian horisontal--tidak diatur dalam konvensi ini. Objek konvensi lebih ditujukan pada aparatur pemerintah, karena mereka potensial melakukan pelanggaran akibat kekuasaannya.

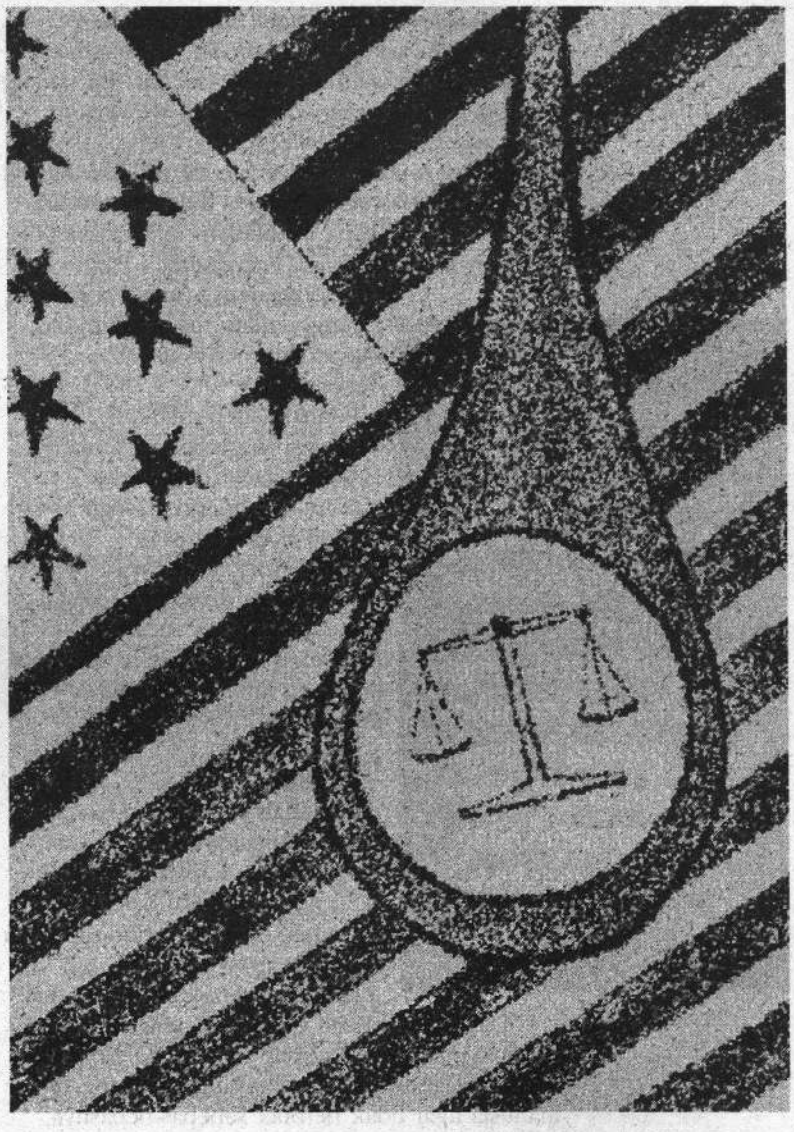
Setelah satu tahun dilaksanakan, maka negara yang meratifikasi konvensi tersebut harus melaporkan pada komisi yang bersangkutan, kemudian akan mendapatkan catatan-catatan dari laporan tersebut.

Instrumen pendukung adanya konvensi Antikekerasan tersebut antara lain beberapa pasal dalam Deklarasi Umum HAM PBB, yang memperkuat adanya hak untuk bebas dari penganiayaan dan perlakuan kejam. Pasal-pasal tersebut antara lain:

> Article 3: Any individual has the right to life, freedom, and personal security.
> Article 5: Nobody shall be subjected to act of torture nor to cruel, in human and degrading punishment.

Dalam pasal 3 tersebut, dengan jelas telah disebutkan bahwa setiap orang berhak atas kehidupan, kemerdekaan, dan keselamatan pribadi. Sedangkan pasal 5 menegaskan bahwa tidak ada seorang pun boleh dianiaya atau diperlakukan secara kejam, dengan tidak mengingat kemanusiaan atau jalan perlakuan hukum yang menghinakan. Apabila hak-hak tersebut tidak dijamin maka besar kemungkinan sektor lain dalam kehidupan akan berjalan dalam kondisi represif. Tidak dapat dipungkiri bahwa hak tersebut--meminjam istilah Abdul Hakim Garuda Nusantara--bersifat strategis, sebab tanpa hak itu, mustahil seseorang dapat menjalankan hak-haknya di bidang politik, ekonomi, dan budaya. Sangat mengerikan apabila seseorang, yang akan mencari nafkah dan menjalankan roda perekonomian,[23] melaksanakan kegiatan untuk berapresiasi,[24] dan menjalankan kegiatan politik, harus mendapatkan penganiayaan dari pihak-pihak yang tidak bertanggung jawab.

Minimal, ratifikasi konvensi ini akan memberi makna yang lebih nyata tentang komitmen Indonesia untuk mencegah, mengatasi, dan mengakhiri fenomena penyiksaan, khususnya yang melibatkan--langsung atau tidak langsung--aparatur negara.[25] Akan tetapi, bila semua itu telah terjadi, akankah sanksi diterapkan terhadap Indonesia? Beberapa kasus, yang terjadi pada tahun-tahun terakhir, menunjukkan catatan yang patut menjadi perhatian para pejuang HAM, terutama sehubungan dengan penyiksaan oleh penguasa, yang menggunakan fasilitas kekuasaannya (aliansi dengan pengusaha dan militer). Selama ini, ketakutan terbesar ialah apabila sanksi dari dunia internasional



HAMERIKA. DAVE

diberlakukan. Namun, dalam kondisi krisis seperti beberapa tahun belakangan, bukankah sanksi internasional tersebut tidak justru melanggar HAM,[26] apabila kondisi pascasanksi semakin memperburuk dan membahayakan keselamatan masyarakat?

Persoalan ratifikasi suatu kovenan internasional merupakan diskursus yang menarik untuk dicermati. Ada kecenderungan, naskah-naskah konvensi internasional tersebut diratifikasi hanya untuk menambah kepercayaan dunia internasional, tanpa suatu implementasi yang dapat dinikmati oleh seluruh rakyat. Akhirnya, tidak ada perbedaan yang cukup mencolok antara sebelum dan sesudah ratifikasi.

Secara eksternal, beberapa permasalahan HAM yang cukup serius ditutup-tutupi, sehingga dunia dan badan-badan internasional tidak bisa mengetahui. Akibatnya, sanksi internasional tidak pernah diterapkan dan hanya menguntungkan pihak-pihak yang--dengan leluasa-- melakukan pelanggaran.

Selain itu, secara internal, ratifikasi selama ini

dilaksanakan hanya melalui surat presiden[27]--yang, dalam konsep kenegaraan, sebenarnya memegang peranan sebagai eksekutif. Ini kurang tepat sebab dianggap melampaui wewenang yang ada. Surat Presiden ini secara jelas membatasi wewenang Dewan Perwakilan Rakyat sebagai *treaty making power*. Walaupun secara resmi eksekutif yang melakukan ratifikasi, tapi peranan DPR pun harus menentukan bagi terselenggaranya suatu perjanjian, sehingga tidak mengurangi hak rakyat yang terwakili di dalamnya.

...HAM bukan semata-mata masuk dalam wilayah hukum dan bisa dipecahkan begitu saja oleh berbagai perangkat hukum yang ada. Akan tetapi, HAM lebih cenderung berada pada tataran moral, sehingga konsep moralitas serta penghormatan atas martabat manusialah yang harus dipahami oleh semua pihak.

Permasalahan ratifikasi konvensi internasional tentang HAM sangatlah kompleks. Namun, inti tulisan ini ingin menunjukkan bahwa implementasi ratifikasi HAM belum dapat dirasakan sebagai suatu penegakan secara menyeluruh, meskipun beberapa konvensi internasional telah diratifikasi.

Penutup

Begitulah rumitnya persoalan HAM dalam perspektif hukum, yang--sampai kapan pun--tidak akan pernah selesai dan akan terus berkembang, seiring dengan dinamika masyarakat.

HAM bagai pisau bermata dua:

1. Di satu sisi, HAM berbicara mengenai kebebasan manusia sesuai dengan martabat kemanusiaannya. Di sisi lain, hukum mengatur manusia agar tidak berbuat sebebas-bebasnya, karena kebebasan yang bertanggungjawablah yang diinginkan oleh hukum.

2. Di satu sisi, HAM, dengan universalitasnya, harus dapat dipahami secara sama oleh seluruh umat manusia. Di sisi lain, dalam pelaksanaannya, HAM dibatasi oleh sekat-sekat negara yang memiliki latar belakang yang berbeda-beda, sehingga HAM dipersepsikan menurut versi masing-masing negara.

3. Di satu sisi, HAM harus mampu memberi perlindungan terhadap martabat manusia, yang diterapkan oleh badan-badan tertentu dunia. Di sisi lain, apabila implementasinya tidak ada, maka hukum akan memberi sanksi yang--dalam kawasan HAM--jenis sanksi itu juga termasuk pelanggaran.

4. Secara normatif, HAM mudah dipahami. Tapi secara kontekstual, HAM tidak terbebas dari kepentingan yang ada, karena dibuat oleh lembaga-lembaga tertentu, sehingga penerapannya pun sangat sulit dilakukan.

Ratifikasi suatu kovenan internasional merupakan salah satu cara untuk menerapkan kesepakatan internasional itu dalam suatu negara. Pelaksanaan ratifikasi itu tergantung dari sejauh mana komitmen negara tersebut terhadap konsep HAM yang telah disepakati oleh sebagian besar masyarakat internasional.

Kompleksitas persoalan HAM ini perlu dipahami, sebab HAM bukan semata-mata masuk dalam wilayah hukum dan bisa dipecahkan begitu saja oleh berbagai perangkat hukum yang ada. Akan tetapi, HAM lebih cenderung berada pada tataran moral, sehingga konsep moralitas serta penghormatan atas martabat manusialah yang harus dipahami oleh semua pihak. Hukum, secara kontekstual, lebih bergerak pada wilayah-wilayah kepastian agar semakin jelas dan dapat dibedakan: perbuatan apa yang termasuk pelanggaran suatu konstitusi, dan secara normatif sanksi apa saja yang pantas dijatuhkan pada pelanggar HAM. Semua ini tak lepas dari proses dalam hubungan internasional serta konteks "kesepakatan" agar hukum dapat diberlakukan.

HAM bukan saja cita-cita, tetapi menjadi sebuah kepastian untuk dapat dilaksanakan oleh manusia-manusia yang bebas dan bertanggung jawab atas kebebasannya, sehingga tidak melanggar hak-hak orang lain. Perangkat hukum hanyalah salah satu cara untuk menempatkan hak-hak itu sesuai dengan porsinya.❐

Catatan Akhir

1. Franz Magnis Suseno, *Etika Politik*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1994). Paham ini didasari oleh pendapat Downie (1971: 46--54) bahwa paham HAM dapat dikembalikan pada keyakinan manusia: manusia individual bernilai mutlak.

2. Selama ini, peran negara terlalu besar untuk menjadi kekuatan represif yang dapat membatasi kehidupan individu, dan memaksakan kehendaknya untuk melaksanakan berbagai kepentingan yang ada. Prinsip pembatasan kekuasan negara oleh John Locke, dengan *government by consent of the people*, dan paham kepercayaan rakyat pada pemerintah sebagai dasar legitimasinya, akan dapat mengurangi kesewenang-wenangan negara.

3. Satjipto Rahardjo, *HAM Memasuki Milenium Ketiga*, makalah dalam rangka Milad UMY, tahun 1420 H.

4. Machiavelli mengembangkan paham ini untuk mencapai kekuasaan. Dalam mencapai tujuan, dapat digunakan dua cara, yaitu cara manusia dan hewan. Apabila menggunakan cara manusia tidak berhasil, maka akan dipakai cara hewan. Hewan yang dicontohkan adalah singa dan rubah. Singa kuat tapi mudah terjerat, sedangkan rubah lemah tapi licik. Karena itu, harus digunakan dua cara, yaitu dengan mengombinasikan singa dan rubah bersama-sama sehingga menjadi kuat dan licik.

5. Lihat pasal 38 ayat (1) Statuta Mahkamah Internasional.

6. H.A. Masyhur Effendi, *Dimensi Dinamika Hak Asasi Manusia dalam Hukum Nasional dan Internasional*, (1994), hal. 108.

7. Negara-negara yang mendapatkan hak veto dalam Dewan Keamanan PBB tidak hanya melanggar hak pada kesetaraan di hadapan hukum--karena haknya telah dibedakan dari negara-negara lain, padahal mereka sama-sama menjadi anggota PBB--tetapi previlese tersebut juga berlebihan, sehingga bisa men-*judge* suatu negara.

8. Amerika Serikat, dengan Clinton List-nya, 1996,

menempatkan Indonesia sebagai salah satu negara yang bermasalah pelaksanaan HAM-nya (belum demokratis), bersama Singapura, Cina, dan Myanmar. Begitu pula United Nations Development Programme (UNDP), yang pada 1991 mempublikasikan hasil pantauannya mengenai kondisi kebebasan manusia, menempatkan Indonesia pada posisi ke-77 dari 88 negara yang dipantau.

9. Dr. M. Burhan Tsani dalam *Sintesis,* No. 21/Th. 5.

10. Amerika Serikat melihat peristiwa Tiannanmen di Cina.

11. Lagi-lagi Amerika, dengan memberikan predikat *Most Favoured* kepada Cina.

12. Dewan Keamanan PBB, *Official Records,* Sidang ke- 896, 9/10 September 1960, S/PV. 896, para. 101.

13. Antonio Cassasse, *Hak Asasi Manusia di Dunia yang Berubah,* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994), hal. 143.

14. Dalam hal ini dianut aliran monoisme dengan mengutamakan hukum internasional berazaskan pendelegasian wewenang.

15. F. Sugeng Istanto, *Hukum Internasional,* (Yogyakarta: Universitas Atmajaya, 1994).

16. Suparman Marzuki, dkk. (ed.), *Penyiksaan dalam Anarki Kekuasaan,* (Yogyakarta: Fak. Hukum UII, 1996).

17. Mochtar Kusumaatmaja, *Pengantar Hukum Internasional,* (Jakarta: Bina Cipta, 1990).

18. *Ibid.* Ada 3 teori, yang masing-masing punya kelebihan dan kekurangan: teori Dualisme, Monoisme, dan Harmonisasi

19. Lihat "1.094 Bangunan Rusak Akibat Kerusuhan di Sanggau Ledo", *Kompas,* 13 Januari 1997.

20. Lihat "Kantor Camat Tanah Abang Dibakar Massa", *Kompas,* 28 Januari 1997.

21. Lihat "Sekelompok Massa Lakukan Perusakan di Pontianak", *Suara Pembaruan,* 31 Januari 1997.

22. Lihat "Megawati: Soerjadi Bertanggung Jawab", *Republika,* 29 Juli 1996.

23. Lihat Qur'an Surat al-Baqarah: 195, serta pasal 6 & 7 Kovenan Internasional tentang ekonomi. Pada dasarnya, ajakan tersebut untuk menghindari agar ketimpangan dan kesenjangan tidak terjadi, terutama akibat korupsi, kolusi, dan nepotisme.

24. Ingat kasus Teater Koma dan pentas Ratna Sarumpaet dalam "Marsinah Menggugat".

25. Abdul Hakim Garuda Nusantara, dalam Suparman Marzuki (ed.), *ibid.,* hal. 12.

26. Ingat embargo ekonomi yang dijatuhkan oleh PBB terhadap Irak atas agresi yang dilakukan Irak terhadap Kuwait, menyebabkan beberapa rumah sakit kekurangan suplai obat-obatan, anak-anak tidak mendapatkan makanan bergizi, dan tidak tersedianya tempat tinggal yang layak bagi mereka.

27. Lihat Surat Presiden No. 2826/H/60 kepada Ketua DPR. Surat itu menyatakan bahwa pemerintah (eksekutif) berpendapat, dalam pasal 11 UUD 1945 tidak dimaksudkan bahwa semua perjanjian itu menghendaki persetujuan DPR. Lihat juga Surat Presiden No. 12826/HK/60. Inti surat ini adalah ratifikasi dapat dilakukan dengan dua macam praktik, yaitu dengan atau tanpa persetujuan DPR.

Daftar Pustaka

A. Daes, Erica-Irene. 1992. *Status of the Individual and Contemporary International Law: Promotion Protection and Restoration of Human Right of National, Regional, and International Level.* New York: United Nations.

_____. 1993. *Demokrasi Antara Represi dan Resistensi: Catatan Keadaan Hak-hak Asasi Manusia di Indonesia.* Jakarta: YLBHI.

Anna'im, Abdullah Ahmed. 1994. *Dekonstruksi Syari'ah I.* Yogyakarta: LKIS.

_____. 1996. *Dekonstruksi Syari'ah II.* Yogyakarta: LKIS.

Cassesse, Antonio. 1994. *Hak Asasi Manusia yang Berubah.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Suseno, Franz Magnis. 1994. *Etika Politik: Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern.* Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Effendi, H.A. Mansyur. 1994. *Dimensi/Dinamika Hak-Hak Asasi Manusia dalam Hukum Nasional dan Internasional.* Jakarta: Ghalia Indonesia.

Istanto, Sugeng. 1994. *Hukum Internasional.* Yogyakarta: Penerbit Universitas Atmajaya.

Marzuki, Suparman *ed.*, dkk. 1996. *Penyiksaan dalam Anarki Kekuasaan.* Yogyakarta: Fak. Hukum UII.

Bikima
99.85FM
MUSIC ■ NEWS ■ TALK SHOW
JL. YOGYA-SOLO KM 15 BOGEM, KALASAN, SLEMAN, YOGYAKARTA 55571 TLP. 902740 496135, 497237, 497236 FAX. (0274) 497242

Soeratkabar Boemiputra, Kaoem Journalist, dan Pergerakan Kebangsaan

Pendidikan dan "kebebasan" pers pascapolitik-etis membawa banyak perubahan yang tidak menguntungkan bagi rejim kolonial Belanda. Mereka harus menghadapi kaum Bumiputra dengan produk mereka sendiri: kaum muda terpelajar, suratkabar, dan wacana kebangsaan yang saling merajut secara kohesif. Suratkabar memberi ruang selebar mungkin untuk berbagai gagasan politik yang samar-samar tentang "bangsa". Walaupun masih embrionik, wacana itu menjadi tonggak mekarnya paham kebangsaan yang memiliki daya pukul efektif terhadap kolonialisme.

BESTANTIA.I

ASEP MULYANA

Lulus dari SMAN 1 Bandung (1993) mampir kuliah setahun di IAIN SGD Bandung. Mahasiswa Jur. Ilmu Pemerintahan, Fisipol UGM ini pernah aktif sebagai redaktur pelaksana dan redaktur bahasa majalah Balairung. *Koordinator tim polling* Balairung *tentang "Tanggapan Mahasiswa UGM Terhadap Kepemimpinan Soeharto" (1997). Pernah mengikuti diklat jurnalistik yang diselenggarakan ISAI Jakarta, dan bekerja di LP3Y.*

Dominasi politik serta diskriminasi ekonomi, sosial, dan budaya adalah fenomena yang inheren dalam situasi kolonial di manapun, termasuk ketika kolonialisme Belanda menancapkan kekuasaannya di tanah air. Dari kacamata rejim kolonial Belanda, dominasi dan diskriminasi merupakan model yang, mau tidak mau, harus diterapkan untuk memelihara eksploitasi *resources*, kekebalan kekuasaan, dan sekuritas akumulasi modal.

Sementara dari sisi masyarakat Bumiputra, situasi kolonial telah memperburuk berbagai sisi kehidupan. Namun pada bagian lain, dominasi dan diskriminasi secara alamiah justru telah memekarkan kesadaran tertentu di kalangan Bumiputra. Melalui berbagai pengalaman yang dialaminya, kaum Bumiputra kemudian sadar bahwa mereka tertindas. Perlahan-lahan terbentuklah solidaritas di antara mereka.

Seiring dengan perubahan politik di negeri Belanda, yang memaksa diterapkannya politik etis, kaum muda terpelajar tumbuh sebagai elite baru dalam struktur masyarakat kolonial.[1] Elite baru inilah yang kemudian melembagakan tindakan dan rasa solidaritas terhadap kaum Bumiputra, serta ide-ide perlawanan terhadap rejim kolonial.

Geliat kaum muda terpelajar, teristimewa pada dua dekade awal abad XX, menjadi pangkal lahirnya sebuah kesadaran baru, bukan saja sebagai masyarakat yang terjajah, tetapi juga kesadaran yang samar-samar tentang adanya "bangsa".[2] Lebih lanjut, mereka kemudian mulai memfokuskan aktivitas kolektif mereka untuk mempertahankan diri dari situasi kolonial, sekaligus berusaha untuk mengubahnya. Pada tingkat yang lebih matang, pergerakan mereka mengintegrasikan seluruh sektor rakyat, untuk kemudian bermuara pada satu cita-cita: Indonesia merdeka![3]

Sampai titik ini, tampak bahwa paham kebangsaan, yang kental dengan ide-ide pembebasan dan perlawanan terhadap kolonialisme, menjadi landasan pokok dunia pergerakan kaum muda saat itu. Gagasan-gagasan mereka ini berpilin dengan "anak-anak" pergerakan: suratkabar, organisasi, rapat umum, pemogokan, dan berbagai instrumen modern lainnya.

Suratkabar, terutama, menjadi instrumen penting bagi kalangan pergerakan dalam menyebarkan pikiran, gagasan politik, serta paham kebangsaan mereka kepada masyarakat Bumiputra. Mereka sangat sadar bahwa pers merupakan senjata baru dalam memperjuangkan pembebasan rakyat.

Simak saja apa yang diucapkan Ir. Soekarno:

> Tiada Perdjoeangan kemerdekaan setjara modern jang tidak perloe memakai penjoeloehan, propaganda dan agitasi dengan pers...pergerakan kemerdekaan di India mempoenjai lebih dari sepoeloeh riboe dagblad, soeratkabar minggoean dan madjalah boelanan...pergerakan kaoem boeroeh di Djerman mempoenjai lebih dari 370 dagblad.[4]

Untuk memberikan perspektif historis, sengaja penulis memakai *metode kronologi*. Metode ini dipakai agar pergerakan kaum muda terpelajar pada awal abad XX bisa digambarkan secara lebih komprehensif.

Tinjauan Kronologi

Pergerakan anak-anak negeri di Hindia Belanda sesungguhnya tidak bisa dilepaskan dari munculnya politik etis, yang secara praktis diterapkan pada tahun pertama abad XX. Tentu saja perubahan mendasar ini tidaklah berdiri sendiri. Di Eropa sendiri, pada paruh kedua abad XIX, telah terjadi pergeseran cara pandang atas kolonialisme di kalangan aktivis politik dan para pemikir liberal.

Mereka sadar bahwa kolonialisme inheren dengan penindasan terhadap masyarakat koloni. Namun demikian, mereka juga tidak mengelak dari asumsi bahwa kolonialisme menjadi instrumen bagi masyarakat koloni untuk keluar dari struktur masyarakat yang statis dan kondisi ekonomi yang terbelakang.[5] Terlepas dari cara pandang orientalis semacam itu, tampak ada *political will* dari para aktivis politik itu untuk memajukan masyarakat koloni. Kemajuan yang dimaksud, tentu saja dalam perspektif Barat, yang memandang kaum Bumiputra sebagai obyek.

Pada awal abad XX, di tengah para aktivis sosial demokrat Eropa, kaum sosialis Belanda yang dipimpin Van Kol dalam kongres Internationalle II menyatakan:

> Kaum sosialis Belanda mencapai kemajuan-kemajuan penting bagi daerah koloni melalui aksi di parlemen...Jika anda semua berharap mendapat dukungan dari penduduk Bumiputra, seharusnya Anda mengambil peran yang aktif dalam urusan-urusan kolonial.[6]

Pandangan-pandangan mereka ini, langsung atau tidak, telah menjadi landasan bagi lahirnya politik etis.[7] Politik ini dicetuskan C. Th. Van Deventer, seorang pengacara dan bekas pejabat peradilan kolonial, yang menjadi anggota parlemen Belanda.[8] Melalui karangannya "Een Eereschuld", ia menyebutkan bahwa pemerintah Belanda harus membayar utang sebesar 187 juta gulden kepada kaum Bumiputra akibat pengerukan kekayaan di bumi koloni melalui sistem tanam paksa (1830) dan sistem liberal (1870).[9]

Tujuan politik etis adalah meningkatkan kesejahteraan masyarakat Bumiputra, serta otonomi dan desentralisasi politik di Hindia.[10] Sejalan dengan politik etis, rejim kolonial tidak saja menangani hidup sehari-hari rakyat koloni, seperti sanitasi, kesehatan, dan kondisi pemukiman lainnya, tetapi juga melakukan ekspansi jaringan birokrasi.[11] Untuk kebutuhan yang terakhir ini, pemerintah merekrut orang-orang Bumiputra yang terdidik secara Belanda.

Pendidikan kemudian mendapat porsi perhatian yang lebih besar dari rejim kolonial. Masyarakat Bumiputra sendiri tidak menghilangkan kesempatan untuk masuk ke sekolah-sekolah yang disediakan rejim kolonial **(lihat tabel)**. Pendidikan yang berkembang pesat itu tentu saja membawa implikasi positif bagi masyarakat kolonial, yaitu munculnya sejumlah orang Bumiputra yang bisa membaca dan menulis. Menurut catatan *Volkstelling 1930*, 3,9% dari seluruh penduduk Hindia pada tahun 1920 telah bebas buta huruf. Angka ini meningkat menjadi 6,4% pada tahun 1930.[12]

Tabel Jumlah Sekolah Bumiputera dan Murid

	Jumlah Sekolah			Jumlah Murid		
Tahun	Negara	Swasta	Total	Negara	Swasta	Total
1900	551	836	1.387	64.742	36.431	98.173
1905	674	1.286	1.942	95.075	66.741	161.816
1910	1.021	2.206	3.127	133.425	99.204	232.629
1915	1.202	2.198	3.400	186.300	134.644	320.974
1920	1.845	2.368	4.213	241.414	116.556	357.970

Sumber: S.L. van der Wal, *ed., Het onderwijsbeleid in Nederlandsch-indie 1900--1940,* (Goningen: J.B. Wolters, 1963), hal. 7, dalam Takashi Shiraishi (1997).

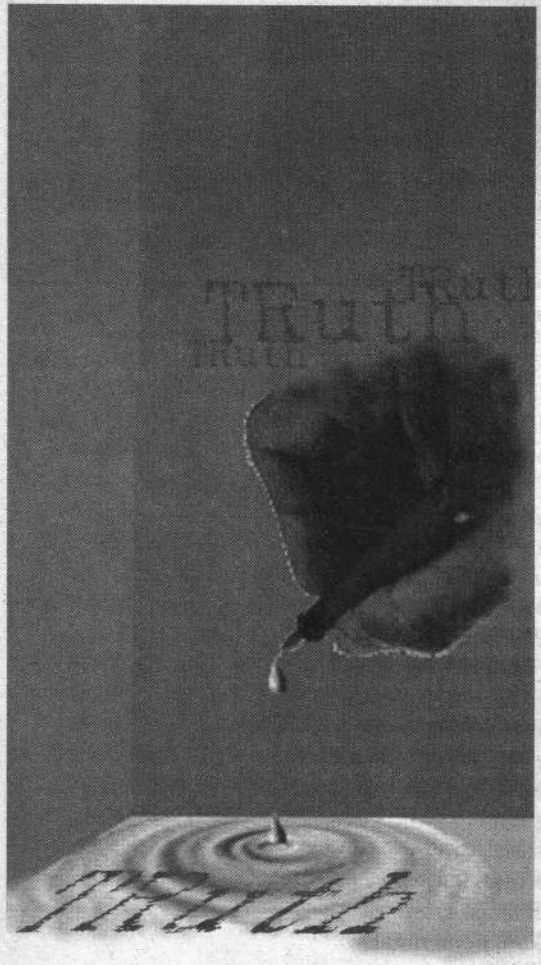
Setelah lulus, mereka ini kemudian memasuki berbagai instansi, baik instansi pemerintah maupun swasta. Lapangan kerja tersedia cukup lebar setelah pemerintah kolonial memusatkan diri pada kegiatan ekonomi, teristimewa setelah pemerintah mencanangkan *open deur politik* (politik pintu terbuka) pada 1904.[13] Pada fase ini, mulai terbentuk kaum muda terpelajar dan golongan partikelir sebagai elite baru dalam struktur masyarakat kolonial.

Pada bagian lain, pendidikan ala kolonial yang membagi tatanan sosial secara rasial dan linguistis (kaum Bumiputra *vis a vis* Bangsa Eropa/Belanda) ibarat bumerang bagi pemerintah kolonial. Mobilisasi sosial yang diakibatkannya kemudian adalah mobilitas di dalam tatanan sosial, dengan stratifikasi rasial yang diciptakan dan dipertahankan pemerintah kolonial.[14] Selanjutnya, perlahan-lahan muncul

benih-benih kesadaran dan solidaritas di kalangan mereka.

Pendidikan--dan "kebebasan" pers yang diberlakukan kemudian--ternyata membawa banyak perubahan mendasar dan inspirasi bagi kalangan Bumiputra. Dengan pendidikan ala Barat, kontak-kontak yang kuat dengan dunia Barat terjadi melalui buku-buku bacaan dan nilai-nilai Barat, dan sumber informasi yang lain. Mereka bersentuhan dengan ide-ide baru dalam masyarakat modern. Gagasan-gagasan politik kaum muda, berupa pencarian embrio "bangsa", sampai ide-ide awal pembebasan dari kolonialisme, bertebaran di ruang-ruang yang relatif baru bagi masyarakat Bumiputra: suratkabar.

Suratkabar telah membawa kondisi keserentakan dalam pembentukan imajinasi tentang sebuah identitas. Kesadaran yang melintas batas-batas nilai dan geografis itu ditumbuhkan oleh sebuah arus perubahan dunia. Misbach, seorang Haji yang Marxis, dalam pidatonya di desa terpencil sempat menyinggung tumbangnya rezim monarki di Oostenrijk (Austro-Hungaria). Lewat suratkabar *Medan Moeslimin* (?), kampanye revolusi itu dilancarkan Misbach sambil membayangkan dirinya berada dalam keserentakan dengan kaum Republik Austro-Hungaria. Identitas hasil kreasi modern yang bersifat tak terbatas dan tak terikat itu, kata Ben Anderson, dikhayalkan sebagai sesuatu yang utuh, anonim, dan total.[15]



AIR-MATA-PENA. KINOY

Kelahiran Suratkabar Bumiputra

Jauh sebelum politik etis dicanangkan, suratkabar sudah hidup di ruang publik Hindia Belanda. Namun suratkabar yang masih dikelola oleh orang-orang Belanda itu lebih ditujukan untuk kepentingan dagang.[16] Sekedar ilustrasi, beberapa suratkabar yang terbit antara paruh kedua abad XIX dan awal abad XX adalah sebagai berikut: *Slompret Melajoe* (1860--1911), *Bintang Timoer* (1862--1887), *Bianglala* (1868--1872), *Insulinde* (1869--1871), *Bintang Barat* (1869--1899), *Matahari* (1869--1870), *Bintang Djohar* (1873--1886), *Pemberita Bahroe* (1881--1896), *Tjahaja Siang* (1882--1917), *Tjahaya India* (1878--1879), *Tjahaja Wolanda* (1885), *Dinihari* (1885), *Betara India* (1885), *Hindia Olanda* (1888--1897), *Pemberita Betawie* (1885--1916), *Sinar Terang* (1888), dan *Bintang Betawie* (1893--1906).[17]

Perkembangan pers di Hindia Belanda tidak begitu menggembirakan sampai awal tahun 1906. Keinginan pemerintah kolonial untuk membatasi pers diawali dengan adanya pasal dalam *Regerings Reglement 1854*. Kondisi ini diperburuk dengan diberlakukannya *Drukpresreglement* (UU Pers) yang tidak populer. Thorbecke, aktivis liberal di negeri Belanda, menyebutnya sebagai "ciptaan kegelapan". UU ini mewajibkan para pencetak dan penerbit untuk menyerahkan satu salinan semua karangannya, sebelum diterbitkan kepada pejabat hukum. Di samping itu, ada juga keharusan bagi setiap penerbit dan pencetak untuk mengantongi izin dan setoran jaminan.[18]

Pada bulan Maret 1906, pemerintah kolonial Belanda memberlakukan UU pers yang mengganti sensor preventif menjadi sensor represif. Sejalan dengan itu, perkembangan penerbitan suratkabar meningkat pesat. Dalam catatan *Kolonial Verslag* 1891 dan 1911, jumlah dan terbitan berbahasa Melayu dan daerah meningkat, dari 8 judul pada 1890, menjadi 18 judul pada 1905, serta 36 judul pada 1910. Awalnya, jurnalis yang menggiatkan suratkabar itu terdiri dari orang-orang Indo, seperti Clockener Brousson dan Wiggers, yang masing-masing mengelola *Bintang Barat* dan *Pemberita Betawi*. Peran media suratkabar yang penting ini disadari juga oleh orang-orang Tionghoa. Sampai tahun 1911, jumlah suratkabar Tionghoa mencapai 15 judul.[19]

Pada tempo berikutnya, kaum Bumiputra kemudian ikut ambil bagian dalam kegiatan penerbitan. Pada mulanya, kaum jurnalis Bumiputra bekerja di suratkabar Indo dan Tionghoa. Selain menulis artikel-artikel, mereka memberi komentar atas surat pembaca dari sejumlah orang yang bukan saja tidak diketahui jumlahnya, tetapi juga tidak mereka kenal.[20] Situasi ini bisa dipahami bahwa mereka sedang memimpin "embrio bangsa", dan menyebarkan solidaritas mereka dengan pembaca, yang notabene berstatus Bumiputra dan kaum muda.

Namun demikian, karena bekerja di penerbitan milik Indo dan Tionghoa, ruang gerak mereka kurang leluasa. Oleh karenanya, timbul kebutuhan untuk memiliki suratkabar sendiri. Pada 1903, bekas *mede-redacteur Warnasari* dan pemimpin redaksi *Pembrita Betawi*, Djokomono alias R.M. Tirtoadhisoerjo, menerbitkan *Soenda Berita*. Suratkabar ini merupakan media yang pertama kali

memberi tempat bagi kaum perempuan. Dengan bantuan Bupati Cianjur, R.A.A. Prawiradiredja, *Soenda Berita* menjadi suratkabar pertama yang didanai, disunting, dan diterbitkan oleh Bumiputra.[21]

Kaum Jurnalis Mencari "Bangsa"

Ada beberapa catatan menarik dari seorang Tirtoadhisoerjo. Oleh kalangan wartawan Belanda, ia dijuluki *oudsten en eersten inlandse journalist* (wartawan Bumiputra pertama dan tertua). Tirtoadhisoerjo terjun pertama kali dalam dunia kewartawanan sebagai pembantu suratkabar *Hindia Olanda*. Setelah koran itu tutup, ia pindah ke *Pembrita Betawi*, lalu pindah lagi ke *Pewarta Priangan* di Bandung. Tiga tahun setelah menerbitkan *Soenda Berita*, ia menerbitkan *Suluh Keadilan* dan mingguan *Medan Prijaji*.[22]

Bersama H.M. Arsad dan Pangeran Oesman, Tirtoadhisoerjo mendirikan percetakan yang merupakan percetakan pertama Bumiputra, yaitu *NV. Javaansche Boekhandel en Drukkerijen handel in schrijfbehoeften* "Medan Prijaji". Pada 1910, suratkabar *Medan Prijaji* berubah menjadi harian. Dengan gaya jurnalistik yang penuh sindiran terhadap pemerintah kolonial, Tirtoadhisoerjo terhitung sukses mengelola *Medan Prijaji*. *Medan Prijaji* menjadi suratkabar paling populer, dengan jumlah pelanggan sekitar 2.000 orang pada 1911.[23] *Medan Prijaji* menyatakan dirinya sebagai media yang terbuka bagi siapapun. Pada ulang tahun *Medan Prijaji* yang ke-4, Tirto berpidato:

> ...Pintoe kantor Redactie kita boeka akan barang siapapoen...kita harap kita akan bisa mentjoekoepi barang apa jang mendjadi kita sebagai pengawal fikiran oemoem...

Sukses Tirtoadhisoerjo itu sebagian dikarenakan adanya dukungan Van Heutsz, Gubernur Jenderal Hindia Belanda. Oleh sebab itu, ketika Van Heutsz diganti A.W.F. Idenburg, Tirtoadhisoerjo tidak lagi memperoleh perlindungan. Ia justru dikenai *persdelict* (delik pers), dan harus menjalani pembuangan selama dua bulan di Lampung dan Ambon. Tidak adanya perlindungan dari pemerintah kolonial terhadap *Medan Prijaji*, membuat sejumlah perusahaan Eropa enggan memasang iklan. Akhirnya, karena kesulitan keuangan, *Medan Prijaji* bangkrut pada 1912.

Meski usianya sangat pendek, namun *Medan Prijaji* tidak hanya menjadi alat pembentuk opini "publik", tapi juga sukses memelopori tumbuhnya ide, gagasan, dan kesadaran tentang sebuah "bangsa". Ini terutama sekali tampak dalam mottonya:

> Soeara untuk sekalian Radja-radja, Bangsawan Asali, dan fikiran, prijaji dan saudagar Bumiputra dan officier-officier serta saudagar-saudagar dari bangsa jang terprentah laennja jang dipersamakan dengan anak negri, di seloeroeh Hindia Olanda.[24]

Kata-kata dalam motto itu jelas merupakan kemajuan yang sangat berarti dalam konteks pencarian jati diri sebuah bangsa--suatu upaya masyarakat koloni di Hindia dalam mengidentifikasi persoalan yang sebenarnya terjadi, siapa dirinya, serta siapa yang dihadapi. Di sinilah "*state of mind and act of consciousness*"[25] menemukan bentuknya.

Gagasan-gagasan politik kaum muda, berupa pencarian embrio "bangsa", sampai ide-ide awal pembebasan dari kolonialisme, bertebaran di ruang-ruang yang relatif baru bagi masyarakat Bumiputra: suratkabar.

Semenjak itu, gagasan-gagasan politik terbentang dan meramaikan hiruk-pikuk wacana "komunitas yang dibayangkan", di berbagai suratkabar yang lahir kemudian. Ketika itu, suratkabar merupakan "pers yang berpihak". Ia tidak hanya menyampaikan berita kepada para pembacanya, tetapi juga menerangkan, mengajar, mengajak, dan menjajakan pikiran-pikiran. Karenanya, di belakang suratkabar modern tidak hanya berdiri mesin-mesin cetak sebagai penggeraknya, tetapi juga "mesin-mesin otak" organisasi.[26]

Catatan menarik lainnya adalah kemunculan suratkabar *De Express* yang diterbitkan *Indische Partij* (IP). Seperti IP yang menyerukan "Hindia untuk orang Hindia", *De Express* menjadi suratkabar yang paling gigih menentang pemerintah kolonial, dan memperjuangkan kemerdekaan tanah Hindia. Di samping acapkali mengabarkan skandal dari suratkabar-suratkabar Belanda, *De Express* menurunkan tulisan Douwes Dekker tentang revolusi Filipina 1896--1898, yang mengisyaratkan keharusan orang Bumiputra untuk melakukan hal yang sama[27]--sebuah gagasan yang sangat revolusioner pada waktu itu.

Tentu saja ini tidak lepas dari peran dua orang yang paling berpengaruh di belakangnya, yaitu Suardhy Suryaningrat dan Douwes Dekker. Tapi sayangnya, *De Express* ditulis dalam bahasa Belanda, sehingga hanya bisa dimengerti oleh orang-orang yang mengerti bahasa tersebut.

Menjadi wartawan *Bataviaasch Nieuwsblad* adalah karir pertama Douwes Dekker. Di suratkabar itu, ia menulis kekejaman tuan tanah yang dilakukan di Pamanukan dan Tjiasemlanden. Setelah berhenti dari suratkabar itu, ia tetap mengirimkan artikel yang bernafaskan kemerdekaan Hindia. Pada 1912, ia mendirikan majalah *Het Tijdschrift*, yang isinya sangat revolusioner, dan digemari kaum muda terpelajar. Ketika tahun berikutnya ia membangun suratkabar *De Express*, ide-ide

tentang kemerdekaan tanah Hindia makin kencang. Bahkan, pada suatu tatap muka antara Gubernur Jenderal Idenburg dengan delegasi IP, ketika Idenburg mengatakan bahwa tidak mungkin bagi pemerintah kolonial memberi kemerdekaan pada rakyat Hindia, Douwes Dekker berkata, "Bila demikian halnya, kemerdekaan itu akan kita ambil sendiri." Ini terjadi pada 1913, 32 tahun sebelum proklamasi kemerdekaan. Akibat ide-idenya itu, ia dijebloskan ke penjara selama satu tahun. Sementara itu, *De Express* sendiri dilarang menjadi bahan bacaan pegawai pemerintah.[28]

Di lain pihak, Suardhy juga tak kalah radikalnya. Tulisannya yang dimuat *Comite Boemiputera* pada 19 Juli 1913, "Als ik eens Nederlander was" (Seandainya saya orang Belanda), dianggap menghina pemerintah kolonial. Sebenarnya, artikel itu tidak lebih keras dari tulisan-tulisannya di *De Express*. Namun karena artikel itu ditulis juga dalam bahasa Melayu—sehingga dapat dipahami orang Bumiputra—maka ia dikenai artikel 26 dari *drukpersreglement*.[29]

Ada tiga hal yang bisa digarisbawahi dari tulisan Suardhy. *Pertama*, isinya mengritik perayaan kemerdekaan Belanda dari penjajahan Perancis. Menurutnya, Belanda sendiri melakukan hal yang tidak berbeda dengan Perancis, di Hindia. Di sini, Suardhy mencoba menggugat masalah dominasi dan pendudukan kolonial di Hindia. *Kedua*, artikel itu ditulis dalam bahasa Melayu. Dari kacamata pemerintah kolonial, tulisan Suardhy--yang dinilai sarat dengan "ide-ide subversif" Douwes Dekker itu-- dikhawatirkan bisa "memprovokasi" kaum Bumiputra, khususnya Sarekat Islam. *Ketiga*, radikalisme itu ditampilkan dari judul artikelnya. Ide semacam itu tidak mungkin diungkapkan secara terbuka saat itu. Pada titik ini, Suardhy mencoba menempatkan tata kolonial dalam perubahan.[30] Ia berpendapat, orang Bumiputra sesungguhnya tidak lebih rendah ketimbang orang Belanda. Dengan ungkapan lain, ia sebenarnya sedang menantang diskriminasi dan dominasi kolonial secara frontal.

Di samping menghimpun pemancaran berita dan komentar-komentar tentang pergerakan rakyat Indonesia di suratkabar-suratkabar, Indonesisch Persbureau juga bermaksud mengadakan pameran dan pertunjukan kesenian di Belanda. Indonesisch Persbureau menjadi biro propaganda umum dari seluruh gerakan rakyat di Hindia.

Menjelang perayaan kemerdekaan Belanda, tepatnya 26 Juli 1913, *De Express* memuat dua tulisan, masing-masing tulisan Dr. Tjipto Mangoenkoesoemo yang bertajuk "Krach of Vrees?" (kekuatan atau ketakutan?), dan tulisan Suardhy Suryaningrat yang berjudul "Een voor allen, maar ook allen voor een" (satu untuk semua, tapi juga semua untuk satu). Sedangkan Douwes Dekker menulis "Onze Helden Tjipto Mangoenkoesoemo en R.M. Soewardi Soerjaningrat".[31] Akibatnya, ketiga perintis pergerakan terkemuka itu dibuang ke negeri Belanda.

Demikianlah, setiap ide pembebasan selalu diberangus oleh rejim kolonial, karena dicap sebagai tindakan kejahatan yang mengganggu *rust en orde* (keamanan dan ketertiban).

Di negeri Belanda, Suardhy mengelola majalah *Hindia Poetera* yang diterbitkan Indische Vereeniging, di samping membantu mingguan *Het Indonesisch Verbon van Studerenden*. *Hindia Poetera* bermottokan: *"Ma'moerlah Tanah Hindia! Kekallah Anak-Rajatnja!"*. Mingguan itu melakukan advokasi terhadap Mas Marco Kartodikromo, pemimpin redaksi *Doenia bergerak*, yang dikenai delik pers. Pembelaannya itu terasa kental dengan semangat solidaritas sebagai sesama kaum Bumiputra. Berikut Suardhy menulis:

> Kita harus tahu dengan perlakuan yang sangat menghina ini, yang harus dialami oleh jurnalis sawo matang, berlainan sekali dengan rekan-rekan yang berkulit putih. Saya sendiri pernah meringkuk 21 hari, namun itu sudah cukup bagi saya untuk mendapat tahu, bahwa dengan hukuman satu tahun dipergunakan cara-cara Rusia kuno, bahwa dilakukan pembunuhan peradaban terhadap seseorang yang telah berbuat kebajikan.[32]

Pada 1913, Suardhy membentuk *Indonesisch Persbureau* di Den Haag. Di samping menghimpun pemancaran berita dan komentar-komentar tentang pergerakan rakyat Indonesia di suratkabar-suratkabar, Indonesisch Persbureau juga bermaksud mengadakan pameran dan pertunjukan kesenian di Belanda. Tujuannya, agar rakyat Belanda memperoleh gambaran yang utuh tentang pergerakan rakyat di Hindia. Indonesisch Persbureau menjadi biro propaganda umum dari seluruh gerakan rakyat di Hindia.[33]

Ketika pulang dari negeri Belanda pada 1919, Suardhy menjadi redaktur suratkabar *De Beweging* (bahasa Belanda), *Persatoean Hindia* (bahasa Melayu), dan *Penggoegah* (bahasa Jawa). Sikap Suardhy tetap keras. Ini tampak dari semboyan *Persatoean Hindia*: *"Rawe-rawe rantas, Malang-malang Poetoeng"*. Di atas mottonya itu, tertera: *"Soerat kabar politiek oemoem goena segala bangsa Hindia"*. Beberapa kali Suardhy dan suratkabar miliknya yang lain, *Penggoegah*, dikenai delik pers karena dituduh menghina pemerintah.[34]

Mas Marco dan *Doenia Bergerak*

Suratkabar Bumiputra lain yang fenomenal adalah *Doenia Bergerak* (DB). DB didirikan oleh bekas pembantu redaktur *Medan Prijaji* dan redaktur *Sarotomo*, Mas Marco Kartodikromo dan S.R. Koernio (pendukung IP), serta didanai oleh saudagar batik dari Solo, R. Dhipopramono. DB

merupakan organ *Inlandsche Journalisten Bond* (IJB), sebuah perkumpulan wartawan Bumiputra yang dibentuk Marco pada 1914. Jurnalis-jurnalis yang terhimpun dalam DB terdiri dari kaum muda independen,[35] yang memiliki sejumlah gagasan tentang "bangsa".

Dalam kata pendahuluannya, DB menekankan pentingnya menjaga pergerakan agar tidak melenceng dari cita-citanya. Sesuai motto DB, *"Berani karena benar takoet karena salah"*, Marco berani menantang penguasa kolonial dan orang-orang pergerakan yang dianggap berkolusi dengan rejim kolonial untuk melakukan "perang suara".[36]

DB juga banyak mengekspos persoalan-persoalan ketidakadilan yang menimpa kaum Bumiputra di berbagai perusahaan dan instansi pemerintah kolonial. Tirasnya yang berjumlah 500 eksemplar pada awal Mei 1914, meningkat tajam menjadi 2500 eksemplar pada Januari 1915, teristimewa ketika DB memuat "perang suara" yang sangat keras antara Marco *versus* D.A. Rinkes tentang *Mindere Welvaart Commissie*.[37] Marco menganggap, komisi itu tidak bekerja sungguh-sungguh, sehingga rekomendasi yang diajukan bisa tidak sesuai dengan kenyataan yang sebenarnya.

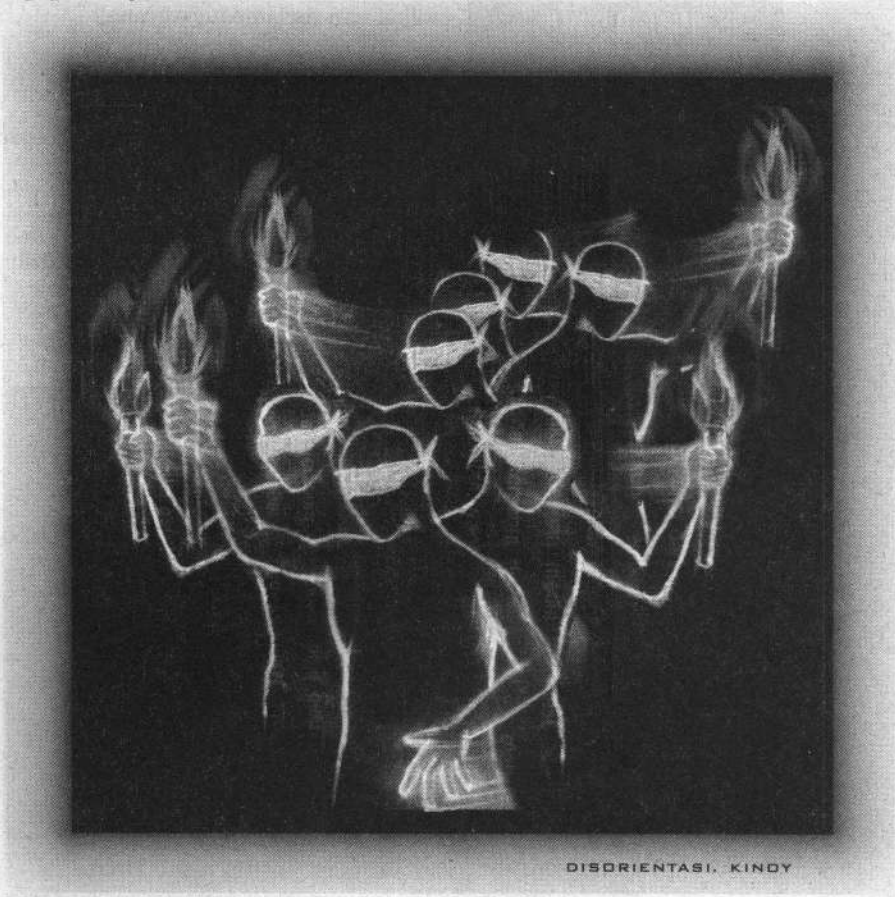
Mas Marco terkena delik pers karena DB memuat 4 surat pembaca yang dianggap menghina pemerintah. Empat surat pembaca itu masing-masing: "Wong Gede" oleh O.J. Dridomeo; artikel tentang THS di Hindia oleh Lid IJB; "Ah, Javanen zijn erg dom" (ah, orang Jawa itu memang sangat *blo'on*) oleh kaum jurnalis, Mr. Juist, Lid IJB Madiun; serta "Keluh kesah yang amat sangat" oleh J.K. Van Kalk. Advokasi terhadap Marco mengalir dari sebuah komite advokasi, yang terdiri dari Henk Sneevlit (ISDV), G.L. Topee (Insulinde), dr. Tjipto (IJB), dan lain-lain.[38]

Demikianlah, karena sikap dan tulisan-tulisannya di DB yang lugas dan tajam, Marco masuk penjara. Setelah bebas pada 1916, atas bantuan R. Goenawan, aktivis SI yang dianggap "satria maling" oleh Tjokroaminoto, Marco menjadi koresponden *Pantjaran Warta* di Belanda. Ia kembali pada awal tahun 1917, dan menerbitkan syairnya dalam *Pantjaran Warta*. Syair yang ditulisnya ketika mendekam di penjara bertajuk "Sama Rata Sama Rasa". Tulisan yang sangat pedas itu terinspirasi oleh ide-ide Multatuli, yang mengritik struktur masyarakat kolonial. Berikut kutipan singkat dari syair itu:

> Apakah kamoe masih mengindjak kita? Sebab kamoe sudah tidak memikirkan keadilan, karena kamoe memoeaskan hawa nafsoe boeat mentjari oeang, soedah barang tentu adat kita yang haloes berganti mendjadi kasar, dan akhirnya kita akan memaksa kepada kamoe.[39]

Karena syair itu dan kampanyenya menentang pembentukan milisi Bumiputra dan *Indie Weerbaar*, serta menuntut persamaan kedudukan antara Bumiputra dan orang Eropa, Marco dijebloskan lagi ke penjara selama setahun. Setelah itu, ia hidup dari penjara ke penjara. Pada April 1920, misalnya, ia dikenai delik pers untuk ketiga kalinya, karena menulis "Sjairnja Sentot" dan artikel lamanya berjudul "Regent Bergerak". Marco dijebloskan ke penjara selama 6 bulan. Pada 8 Desember 1921, ia kembali masuk bui akibat tulisan-tulisannya: "Rahasia Kraton Terbuka", "Matahariah", dan artikelnya di jurnal *Pemimpin*.[40] Ia mendekam selama 2 tahun di penjara Weltevreden.

Keluar dari penjara, Marco bergabung dengan PKI. Pada 1924, ketika kembali ke dunia tulis-menulis, ia menerbitkan jurnal *Hidoep* bersama H. Djabir Muda (SI Merah-Yogya) dan Rangsang (editor *Senopati*). Di sana, ia menulis sejarah Jawa dan dunia pergerakan, di antaranya "Babad Tanah Djawi" dan "Korban Pergerakan Rajat". Ketika pemberontakan PKI tahun 1926 berhasil digagalkan pemerintah kolonial, Marco adalah



DISORIENTASI. KINOY

salah satu tokoh penting PKI yang ditangkap, kemudian dibuang ke Digul. Ia mengakhiri hidupnya di sana--akibat terserang malaria--pada 1932.[41]

Indonesia Merdeka untuk Indonesia Merdeka

Lahirnya paham kebangsaan Indonesia pada

dua dekade awal abad XX tak bisa dilepaskan dari peran kaum jurnalis dan kaum muda terpelajar pada umumnya. Mereka berjasa besar dalam meletakkan fondasi dasarnya, yaitu menyebarkan gagasan-gagasan politik dan wacana kebangsaan pada tahap awal melalui suratkabar.

Indische Partij yang dikomandoi Tiga Serangkai (Dr. Douwes Dekker, Dr. Tjiptomangunkoesoemo, dan Suardhy Suryaningrat), tercatat sebagai partai politik pertama sekaligus perintis dalam menyerukan paham kebangsaan dan kemerdekaan bagi kaum Bumiputra. IP, yang dibentuk 6 September 1912 itu, bertujuan untuk menggugah patriotisme dan persatuan di kalangan rakyat Hindia, atas dasar persamaan politik menuju kemakmuran bagi tanah Hindia, dan satu negara nasional yang merdeka.[42]

Gagasan politik mereka makin mengerucut, lalu tibalah pada kesimpulan bahwa dominasi kolonial merupakan suatu kompleks pertentangan kepentingan, yang hanya bisa diatasi oleh perubahan hubungan kekuasaan.

Sayangnya, gagasan mereka kurang menggema luas di kalangan pergerakan. Hal itu paling sedikit disebabkan dua hal. *Pertama*, ide-ide mereka sangat radikal dan melampaui wacana pergerakan yang ada saat itu, yang masih bergelut dalam perumusan embrio "bangsa". *Kedua*, gagasan-gagasan IP yang dituangkan dalam organ mereka, yaitu suratkabar *De Express*, ditulis dalam Bahasa Belanda. Padahal, jumlah kaum Bumiputra yang bisa mengerti bahasa Belanda kala itu masih minim. Dukungan yang luas justru mengalir dari kalangan Indo-Eropa.

Namun walau demikian, ide-ide mereka bisa mengeliminir jarak antara kaum Bumiputra dengan kalangan Indo-Eropa. Hubungan Douwes Dekker dengan para pelajar di STOVIA cukup dekat,[43] sehingga berhasil menarik dukungan anggota muda Boedi Oetomo.

Setelah Tiga Serangkai dibuang ke negeri Belanda, karena gagasan-gagasan mereka yang dituangkan dalam suratkabar *De Express* dianggap subversif, Suardhy bergabung dengan *Indische Vereeniging (IV)*, sebuah perkumpulan pelajar Bumiputra di Belanda. IV berubah namanya menjadi *Indonesische Vereeniging* pada 1922, kemudian menjadi Perhimpoenan Indonesia (PI) pada 1924. Dengan organnya, majalah *Indonesia Merdeka*, para pelajar itu melontarkan ide pembebasan tanah Hindia dari pemerintah kolonial. Pada nomor pertamanya, majalah *Indonesia Merdeka* menulis:

> Indonesia Merdeka meroepakan soeara Indonesia Moeda jang sedang beladjar, soeara jang pada waktoe itoe moengkin tidak terdengar oleh pengoeasa, tetapi jang pada satoe waktoe pasti akan didengar...Adalah meroepakan kesalahan oentoek menganggap remeh soeara itoe, sebab di belakang soeara itoe, berdiri kemaoean pasti, oentoek mereboet kembali hak-hak, tjepat ataoe lambat oentoek menetapkan kedoedoekan ataoe kedjadian ditengah-tengah doenia, jaitoe Indonesia Merdeka.[44]

Ditemukannya kata "Indonesia" oleh PI merupakan fase baru dalam pergerakan kebangsaan Indonesia. Sejak awal, PI dengan organnya *Indonesia Merdeka*, memang terus menerus menghidupkan wacana dan paham kebangsaan. Gagasan politik mereka makin mengerucut, lalu tibalah pada kesimpulan bahwa dominasi kolonial merupakan suatu kompleks pertentangan kepentingan, yang hanya bisa diatasi oleh perubahan hubungan kekuasaan. Oleh karena itu, tulis *Indonesia Merdeka*, pergerakan kebangsaan harus menuju kemerdekaan Indonesia, sambil menolak kerjasama dengan penjajah.[45]

Munculnya ide tentang kemerdekaan dan mekarnya kesadaran kebangsaan di kalangan mereka, bisa dipahami sebab mereka menemukan kebebasan masyarakat dan pemerintahan yang demokratis di negeri Belanda--sebuah fakta yang sangat bertolak belakang dengan kondisi di negerinya sendiri. Dan suratkabar, sekali lagi, memberi ruang yang sangat lapang untuk menyebarkan pikiran dan gagasan mereka. Peran penting pers itu juga disadari oleh rejim kolonial. Hal ini dibuktikan dengan dijatuhkannya puluhan delik pers untuk sejumlah suratkabar berikut jurnalis-jurnalisnya, yang dianggap merongrong wibawa kekuasaan pemerintah kolonial.

Penutup

Demikianlah, dua dekade awal abad XX sebenarnya adalah masa-masa yang amat berarti bagi bangsa Indonesia. Pada tahun-tahun itu, ketika kolonialisme Belanda menampilkan wajahnya yang lebih "ramah", sebagian kecil dari sejumlah besar anak-anak Bumiputra sedang bergelut dalam pencarian embrio bangsa. Suratkabar, kaum jurnalis, organisasi, perhimpunan-perhimpunan, serta partai politik menjadi salah satu bagian tak terpisahkan dari proses itu-- sebuah perkembangan paling dinamis yang pernah dilalui bangsa Indonesia.

Namun sayangnya, catatan-catatan sejarah resmi kurang memberi tempat yang proporsional. Perlawanan-perlawanan fisik justru mendominasi riwayat resistensi rakyat terhadap kolonialisme Belanda. Seolah-olah, kemerdekaan itu dicapai lewat perjuangan bersenjata *an sich*. Gairah perjuangan yang eksplosif lewat cara-cara sipil dalam menemukan *nation* dan ide-ide pembebasan kemudian tenggelam dalam sejarah. Di sini tampak ada tendensi kekuasaan tertentu yang berusaha melakukan tafsir tunggal atas sejarah. Tujuannya jelas: mengubur mitos lawan politiknya, sekaligus menciptakan mitos baru tentang dirinya. Pada titik ini, konstruksi ulang atas sejarah menjadi penting!□

Catatan Akhir

1. Sartono Kartodirdjo, *Kolonialisme dan Nasionalisme* (Djokjakarta: Seksi Penelitian Djurusan Sedjarah UGM 1967), hal. 36.

2. Paham kebangsaan masih embrionik karena masih menghubungkan unsur-unsur subyektif, yaitu *group consciousness, we-sentiment,* dan *corporate will.* Nasionalisme atau paham kebangsaan belum memasukkan unsur-unsur obyektif dari realitas konkret, seperti negara, teritorial, bahasa, dan tradisi Belanda. Tentang hal ini, periksa Sartono, *ibid.,* hal. 42.

3. Pada tingkat ini, paham kebangsaan secara obyektif sudah mulai dirumuskan.

4. Pidato Bung Karno pada ulang tahun suratkabar *Sipatahoenan,* 12 April 1933. Lihat Serikat Penerbit Suratkabar Pusat, *Garis Besar Perkembangan Pers Indonesia* (Jakarta: Percetakan Negara, 1971), hal. 89--90.

5. Lihat Andi Achdian, "Tentang Kolonialisme: Multatuli dan Pemikirannya", Majalah Filsafat *Driyarkara,* Tahun XXII, No. 3, 1996, hal. 3--4.

6. Ruth Mc Vey, *The Rise of Indonesian Communism* (Ithaca: Cornel University Press, 1968), hal. 4, seperti dikutip Andi, *ibid.*

7. Politik etis disebut juga politik perwalian atau perlindungan, karena memposisikan rezim kolonial sebagai "wali" yang menuntun kaum Bumiputra ke arah kemajuan. Menurut De Gid, tujuan yang idealistis dari politik etis adalah "memasukkan rakyat Indonesia ke dalam orbit kebudayaan penguasa agar mereka memiliki kebudayaan Barat. Untuk kutipan terakhir ini, lihat Sartono, *op. cit.,* hal. 49--50.

8. Lihat Akira Nagazumi, *Bangkitnya Nasionalisme Indonesia: Budi Utomo 1908--1918* (Jakarta: PT Pustaka Utama Grafiti, 1989), hal. 27.

9. Lihat R.Z. Leirissa, *Sejarah Masyarakat Indonesia 1900--1950* (Jakarta: Akademika Pressindo, 1985), hal. 22--23.

10. Akira, *op.cit.,* hal. 28.

11. Hilmar Farid Setiadi, "Kolonialisme dan Budaya: Balai Pustaka di Hindia Belanda", *Prisma,* No. 10, 1991, hal. 25.

12. Hilmar, *op. cit.,* hal. 26.

13. Razif, "Marco Kartodikromo dan Pemikiran Antikolonial", Majalah Filsafat *Driyarkara,* Tahun XXII, No. 3, 1996, hal. 14.

14. Lihat Takashi Shirashi, *Zaman Bergerak: Radikalisme Rakyat di Jawa 1912--1926* (Jakarta: PT Pustaka Utama Grafiti, 1997), hal. 39.

15. Ahmad Sahal, "Mambang Nasionalisme", *Tempo,* 15 Maret 1999.

16. Tentang perkembangan pers di Hindia Belanda pada paruh kedua abad XIX sampai awal abad XX, lihat Edward C. Smith, *Pembreidelan Pers di Indonesia,* (Jakarta: PT Pustaka Grafitipers, 1986), hal. 51--58. Lihat pula Abdurrachman Surjomihardjo, *Beberapa Segi Perkembangan Pers di Indonesia* (Jakarta: Deppen RI-Leknas LIPI, 1980).

17. Serikat Penerbit Suratkabar Pusat, *op. cit.,* hal. 79.

18. Edward C. Smith, *op. cit.,* hal. 54--55.

19. Takashi, *op. cit.,* hal. 42.

20. *Ibid.,* hal. 41.

21. Soebagijo I.N., *Jagat Wartawan Indonesia* (Jakarta: Gunung Agung, 1981), hal. 349.

22. *Ibid.*

23. Takashi, *op. cit.,* hal. 44.

24. Pramoedya Ananta Toer, *Sang Pemula* (Jakarta: Hasta Mitra, 1985), hal. 49.

25. Pengertian yang diberikan Kohn untuk menjelaskan nasionalisme yang dihubungkan dengan *socio-psychologis.* Lihat Sartono, *op. cit.,* hal. 42.

26. Razif, "Marco Kartodikromo: Perintis Jurnalis Pemegang Prinsip Pergerakan", *Prisma,* No. 9, 1991, hal. 84--85.

27. Lihat Soebagijo, *op. cit.,* hal. 65.

28. Soebagijo, I.N, *Sebelas Printis Pers Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1976), hal. 22.

29. Akibat artikel itu, Marco dikenai ancaman hukuman badan satu bulan sampai satu tahun penjara, atau denda F10 sampai F500. Lihat Soebagijo, *op. cit.,* hal. 65.

30. Takashi, *op. cit.,* hal. 85--86.

31. Lihat Soebagijo, *op. cit.,* hal. 23.

32. Lihat Soebagijo, *op. cit.,* hal. 68.

33. *Ibid.,* hal. 68--69.

34. *Ibid.,* hal. 70--71.

35. Independen di sini menunjuk pada tidak adanya keterikatan mereka pada ideologi tertentu. Dan memang saat itu, dunia pergerakan belum mengenal pengutuban secara ideologis. Penulisan biografi sejarah yang cenderung mengaitkan seseorang dengan ideologi tertentu, biasanya, memenjarakan pelaku sejarah pada ideologi tersebut. Tentang hal ini, lihat Razif, "Marco Kartodikromo: Perintis Jurnalis Pemegang Prinsip Pergerakan", *Prisma,* No. 9, 1991, hal. 80.

36. "Perang suara" yang dimaksud adalah polemik di suratkabar.

37. Komisi ini bertugas menyelidiki kemerosotan kesejahteraan Bumiputra. Untuk melihat lebih dalam polemik antara Marco dengan Rinkes, lihat Razif, *loc. cit.,* hal. 90--92. Periksa juga Shiraishi, *op.cit.,* hal. 111--113.

38. Soebagijo, *op. cit.,* hal. 2.

39. *Sinar Hindia,* 23 Mei 1918, seperti dikutip Razif, *op.cit.,* hal. 93.

40. Tulisan tentang pembelaan Marco, lihat Marco Kartodikromo, *Persdelicht dan Soerat Perlawanan Di Persidangan Oemoem Landraad Djokdjakarta pada hari Kemis 8 December 1921 dengan Poetoesan Vonnis tanggal 8 December 1921 No. 989/1921* (Djokdjakarta: Sri Pakoealaman, 1922).

41. Lihat Takashi, *op. cit.,* hal. 416--468.

42. Lihat Akira, *op. cit.,* hal. 150.

43. *Ibid.,* hal. 151.

44. Serikat Penerbit Suratkabar Pusat, *op. cit.,* hal. 91.

45. Lihat Sartono, *op. cit.,* hal. 41.

Kebahagiaan
mengiringi wisuda rekan-rekan kami:

Dwi "Oblo" Prasetyo, S.Sos.
mantan fotografer Majalah *Balairung*
Eriyanto, S.I.P.
mantan Ka. Litbang Majalah *Balairung*
Bambang Pamungkas, A.Md.
mantan fotografer Majalah *Balairung*
Akuat Supriyanto, S.S.
mantan Ketua Umum BPPM UGM
Riza Afifi, S.K.H.
mantan staf artistik Majalah *Balairung*
Triyono Budi Santoso, A.Md.
mantan fotografer *SKM Bulaksumur*
Indriaswati Dyah Saptaningrum, S.H.
mantan Sekum Majalah *Balairung*
Elisabeth Riani Puspitasari, S.I.P.
mantan staf perush. *SKM Bulaksumur*
Endri Listiani, S.I.P.
mantan staf perush. *SKM Bulaksumur*
J. Donny Hardjoko, S.I.P.
mantan fotografer *SKM Bulaksumur*

Selamat, ya!

Keluarga Besar BPPM UGM

Catatan Sejarah yang Bengkok:

Barbarisme Sejarah Indonesia Modern

Refleksi atas Tragedi Pemerkosaan terhadap Perempuan Etnis Tionghoa Indonesia, 12--15 Mei 1998

"Mereka", rakyat etnis Tionghoa itu, sesungguhnya tidak berbeda dari "kita". Bahkan kita ini bersaudara, sebagai umat manusia yang cinta damai. Lalu, apakah gunanya kita saling memusuhi?

ISTIMEWA

SUHENDRA

"Bumiputra" yang kebetulan keturunan Tionghoa ini lahir di Teluk Betung, Sumatra, 18 Juni 1974. Saat ini studi di Fak. Filsafat UGM. Mantan presidium kelompok sosial "Realino", dan Virtus Social Study Club. *Kini Kabid I SMF Filsafat UGM (Pendidikan dan Penalaran), juga Litbang BPMF* Pijar. *Bersama J. Robini, pernah menulis buku* Penderitaan dan Problem Ketuhanan: Refleksi Filsosofis atas Kitab Ayub *(Yogyakarta: Kanisius, 1998--kata pengantar oleh Prof. Dr. Louis Leahy, SJ).*

Pendahuluan

Dari mana sesungguhnya asal rasisme? Rasisme adalah hal yang relatif baru. Buruk sangka atau stereotip-stereotip negatif antara golongan-golongan memiliki usianya yang panjang. Sayang, sejarah mencatat sedikit sekali bukti tentang diskriminasi atas dasar ras, atau warna kulit.

Orang Yunani dan Roma kuno membenarkan perang melawan bangsa lain, dengan alasan bahwa siapa yang tak bisa berbicara dengan bahasa Yunani atau Latin, maka mereka tidak memiliki hak untuk menentukan nasib atau dirinya sendiri. Tapi, segera orang itu memperoleh kewarganegaraan Roma, maka asal "asing"--atau dalam istilah Orde Baru "nonpribumi"--mereka tak menghalanginya lagi untuk mencapai status sosial yang seimbang.

Akan tetapi, hal ini berbeda sekali dengan pengalaman rakyat etnis Tionghoa di Indonesia. Meski banyak dari rakyat etnis Tionghoa di Indonesia dapat berbicara bahasa Jawa lebih *medok* dari orang Jawa asli, toh tetap dianggap atau diberi cap sosial "non-pribumi". (Berbeda dari istilah "pribumi" yang, konon, dalam sejarah pernah menjadi sebutan yang hina bagi rakyat Indonesia--*inlander*![1]--di zaman kolonial Belanda). Rakyat etnis Tionghoa di Indonesia tetap saja tak bisa memperoleh status sosial yang seimbang. Timbul pertanyaan: apakah mentalitas bangsa kita tidak lebih baik dari mereka, orang-orang Yunani dan Roma kuno abad 4--5 SM? Tidakkah pada zaman itu orang-orang Yunani dan Roma kuno belum memiliki apa yang dinamakan "kesadaran historis"? Sebab, bukankah "kesadaran historis" cuma milik manusia modern?[2] Ataukah bangsa kita yang "belum modern", dengan demikian masih lebih primitif, bahkan "barbar", daripada orang-orang Yunani dan Roma kuno tersebut, serta tak memiliki kesadaran historis--sebagaimana ciri-ciri manusia modern. *Masa iya?* Saya hampir tak dapat mempercayainya! *Wallahua'lam!!*

Rasisme dalam Bayang-Bayang SARA

Dalam perkembangan hidup sosial di Indonesia setelah kurang lebih dari 50 tahun merdeka, persoalan identitas kembali menggurita. Bangkitnya soal-soal identitas, terutama identitas primordial, justru telah menaburkan aneka ragam benih konflik di masyarakat. Clifford Geertz, antropolog Amerika yang intens mengkaji persoalan di Indonesia itu, pernah mentamsilkan identitas primordial tersebut sebagai buaya yang membenamkan kepalanya di air dan sesekali muncul ke permukaan. Justru identitas primordial inilah yang telah dituduh menjadi akar penyebab pelbagai macam kerusuhan sosial yang mengancam integrasi masyarakat.

Identitas nasional yang berlebihan atau chauvinisme, semisal, dalam sejarah, telah melahirkan aneka ragam pembantaian umat manusia. Di sini kita diingatkan dengan Tragedi Pemerkosaan bulan Mei 1998 lalu terhadap sebagian besar rakyat etnis Tionghoa. Lalu juga identitas-identitas lain, yang jika diberhalakan akan mengancam manusia lainnya. Sejak 1965, rezim Orde Baru memiliki istilah yang teramat populer untuk identitas ini: Suku, Agama, Ras, dan Antargolongan, atau SARA.

Terdapatnya catatan sejarah dan ingatan bahwa memang lahir suatu cap sosial baru, yang dilemparkan berdasar SARA, terhadap segolongan warga masyarakat, terbersit dalam "nasib buruk" seorang peranakan terpandang etnis Tionghoa bernama Tan Jing Sing.[3] Padahal, dalam hidup sehari-hari pada masa sebelum abad ke-19 itu, sesungguhnya para warga masyarakat sangat toleran dengan keanekaragaman untuk hidup dan bersosialisasi.

Berdasar kondisi tersirat dalam julukan yang tak enak didengar di atas, di kemudian hari masuk akal jika sebagian rakyat etnis Tionghoa tersebut bersiasat untuk masuk agama Kristen, atau secara tersurat masuk ke kelas sosial sebagai "Timur Asing", dengan berbagai *previlese status* dan hukum di wilayah *Nederland Oost Indies*--demikianlah dahulu nama untuk Indonesia. Mereka tampaknya menganggap, strategi mencangkokkan diri--dengan segala risiko dan konsekuensi poleksosbud yang mutualistik--ke pihak penguasa (kolonial) dan kaki tangannya adalah sesuatu yang pragmatis. Ini mereka lakukan supaya dapat tetap merasa aman berada di "tanah air" baru, yang praktis menopang hidup sehari-hari mereka dan anak keturunannya kelak.

Rasialisme Anti-Tionghoa

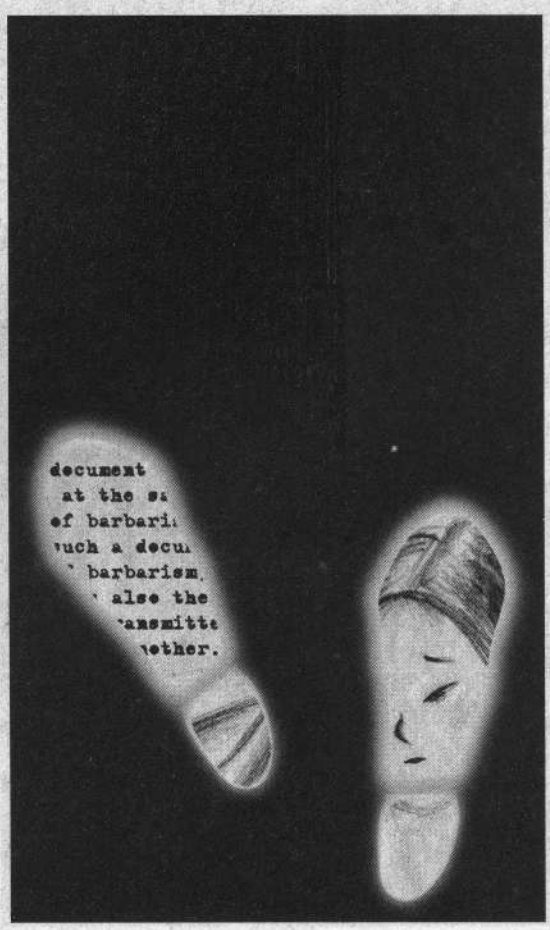
Dalam catatan sejarah masa lalu, Pramoedya Ananta Toer[4] mengatakan, rasialisme anti-Tionghoa pertama kali--dan sekaligus terbesar--terjadi pada tahun 1740, yang jelas-jelas merupakan hasil permainan rekayasa kekuasaan VOC. Menurutnya, ada sumber-sumber otentik yang cukup akurat dipakai dalam disertasi Jan Risconi, *Sjair Kompeni Welanda Berperang Dengan Tjina* (1935). Sayangnya, disertasi tersebut ditulis dalam bahasa Belanda, yang untuk masa sekarang cukup menjadi kendala dijadikan sumber rujukan. Adapun isinya adalah pembahasan syair berbahasa Melayu aksara Arab. Jadi, catatan sejarah yang berlangsung di tahun 1740 itu merupakan contoh kasus rasialisme anti-Tionghoa dari pihak Kompeni atau pihak kekuasaan Kolonial Belanda--sang perekayasa.

Meski sesungguhnya koeksistensi damai antara rakyat "pribumi" dan rakyat Tionghoa berjalan mulus, namun sepanjang yang tercatat dalam sejarah resmi, rasialisme anti-Tionghoa sempat terjadi pertama kali di Solo--pusat kapital, produksi, dan perdagangan batik. Pada masa ini, kekuasaan Kolonial sedang mengembangkan politik etniknya, yakni dengan diterimanya kebangkitan para pribumi--tentu saja dengan syarat asal tidak bersifat politik. Jadi ini tidak beda dengan strategi politik *"floating mass"*-nya Orde Baru.

Sama halnya di tahun 1740. Saat itu, rekayasa kekuasaan berperan di belakang layar. Ada kemenangan pada gerakan boikot oleh para pedagang Tionghoa terhadap perusahaan-perusahaan Barat raksasa di Surabaya. Di pihak pribumi ada kebangkitan dalam bentuk lahirnya Sarekat Islam, yang dalam waktu sangat pendek telah menjadi gerakan massa yang luar biasa besar. Dari sedikit sumber--yang juga langka--disebut tentang adanya kegelisahan pada penduduk-penetap bangsa Barat dan keturunannya, terhadap kebangkitan massa pribumi, yang agamanya lain dengan yang mereka anut. Meski penduduk-penetap bangsa Barat ini merupakan minoritas sangat kecil, namun bertulang punggung pada kekuasaan kolonial. Akhirnya, terjadilah kerusuhan rasial itu.

Empat tahun kemudian, pada 1916, terjadi lagi kerusuhan di Kudus. Kerusuhan yang tergolong jauh lebih besar dan melibatkan seluruh kota industri rokok ini dibarengi dengan pembunuhan di berbagai tempat. Tapi, sebagai peristiwa, sesungguhnya kerusuhan ini merupakan episode kedua dari babak pertama. Beruntunglah seorang etnis Tionghoa Indonesia telah mencatatnya dalam sebuah buku peristiwa ini dengan judul *Peroesohan di Koedoes* (1918). Meski sudah sempat dibukukan, sayangnya laporan pers ini tidak sampai menyingkap tabir dari latar belakang peristiwa tentang ada-tidaknya rekayasa kekuasaan yang berperan di balik kerusuhan tersebut. Tan Boen Kim hanya menyesalkan sikap para pejabat setempat yang bukan sebagai lembaga kekuasaan.

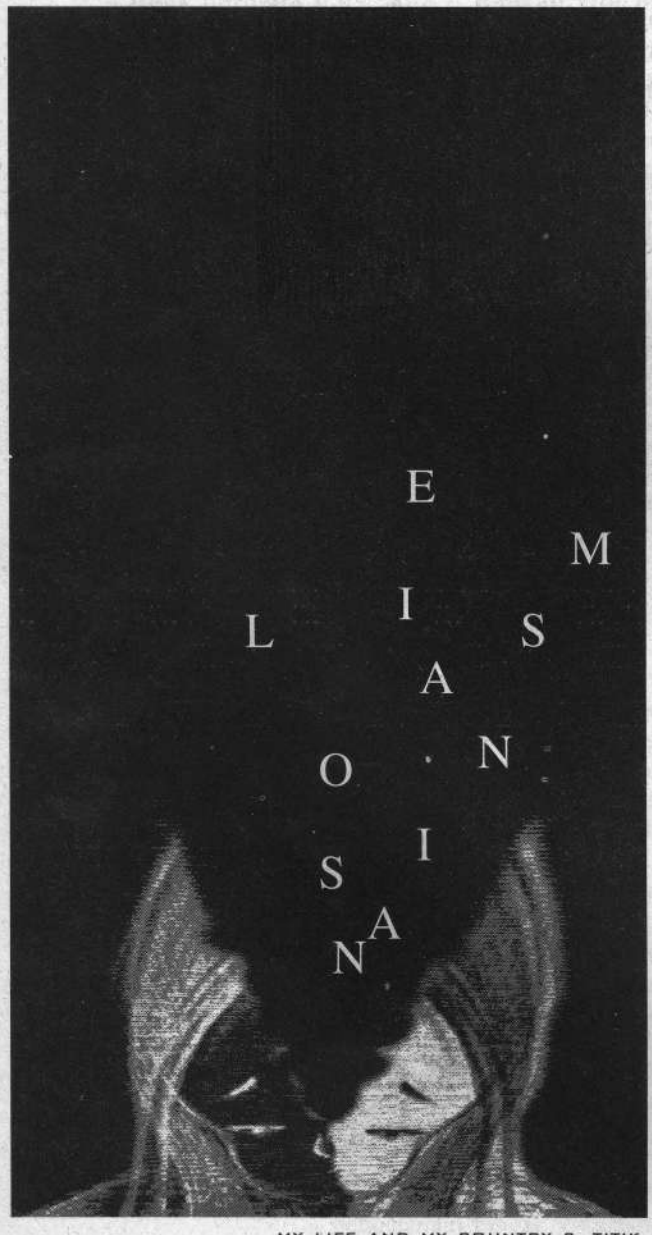
Pascakemerdekaan, muncul lagi



MY LIFE AND MY COUNTRY 1. TITIK

kerusuhan yang secara formal dilakukan oleh negara dalam bentuk PP No. 10 tahun 1960, dan berbuntut panjang hingga meletusnya tindakan rasial di Jawa Barat pada 1963--"didalangi" oleh militer Angkatan Darat. Menurut Pramoedya A.T., ternyata rasialisme formal ini "paling dimungkinkan" oleh beberapa orang dari kalangan elit Orde Baru. Tujuannya untuk meranjau hubungan antara RI dan RRT (Republik Rakyat Tiongkok), yang--secara sadar atau tidak--menjadi sempalan perang dingin yang nota bene waktu itu menguntungkan pihak Barat.

Pramoedya sendiri merasa heran dan bertanya-tanya: mengapa kiranya rasialisme anti-Tionghoa ini bisa terjadi dalam alam Indonesia merdeka? Di samping bangsa Indonesia sendiri memiliki Pancasila, bukankah etnis Tionghoa juga telah memberikan sahamnya dalam gerakan kemerdekaan nasional hingga pencarian *in-put* untuk PPKI (Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia) menjelang akhir pendudukan Jepang? Menurut Pramoedya, bukankah sumbangan pada Revolusi juga ada, dan tidak semua etnik Tionghoa bergabung dengan Po Ang Tui[5] yang berpihak pada Belanda--sebagaimana halnya tidak semua Pribumi berpihak pada Nica? Juga, toh apa bedanya itu semua dalam alam Indonesia merdeka?



MY LIFE AND MY COUNTRY 2. TITIK

Untuk memperkuat asumsi Pram di atas, beberapa bukti dapat disebutkan. Semisal, dapat kita jumpai karya Siauw Giok Tjhan, sebagai pelaku sejarah, mengenai saham etnis Tionghoa dalam perjuangan nasional. Tokoh lainnya ialah Liem Koen Hian, pendiri Partai Tionghoa Indonesia (September 1932). Ia menggalang kerjasama dengan para tokoh puncak gerakan kemerdekaan nasional pada masanya. Bahkan, sebagai pribadi, biar pun bukan konglomerat, ia selalu memberikan bantuan yang mereka perlukan. Liem pun sejak semula menjadi penganjur dihapuskannya diskriminasi rasial untuk mempermudah dipupuknya rasa senasib antara semua putra Indonesia, termasuk etnis Tionghoa. Partai ini diketahui memakai bahasa Indonesia sebagai bahasa organisasi--dengan catatan bahwa yang dimaksud dengan bahasa Indonesia pada waktu itu identik dengan bahasa pers Melayu-Tionghoa-- sekalipun di antara para anggotanya lulusan perguruan tinggi Belanda.

Kendati begitu, toh nasib dua orang pejuang kemerdekaan ini--yang pada masa kegiatannya 2 jenderal besar Indonesia justru menjadi serdadu KNIL--nyaris sama dengan jutaan orang Indonesia korban Orde Baru. Mereka jadi tapol Orde Baru dan baru bebas pada 1 Mei 1979, lalu meninggalkan Indonesia, bermukim dan wafat di Belanda. Sedangkan Liem Koen Hian lebih mengalami kekecewaan berat. Sebab, sebagai tapol ia sama sekali tidak mendapat perhatian, apalagi pertolongan, dari tokoh-tokoh puncak semasa gerakan kemerdekaan nasional yang pernah dibantunya dulu. Setelah bebas, ia langsung menanggalkan kewarganegaraannya sebagai orang Indonesia, dan sejak itu tidak pernah terdengar lagi kabar beritanya.

Ada lagi korban lain, berinisal Kho Sien Hoo. Kho sejak 5 Januari 1953 bergabung dengan Partai Tionghoa Indonesia, bersama Liem Koen Hian, dan mulai bergabung dengan gerakan kemerdekaan nasional. Semasa revolusi, ia komandan tertinggi Laskar Rakyat Magelang dan Kedu, bersama kesatuan BKR pernah merampas senjata Nakamura Butai bahkan juga melawan Inggris-Ghurka dan Nica di Ambarawa. Kho, kelahiran 1905 dan wafat di Jakarta, November 1969, sempat mengganti namanya tanpa melalui pengadilan menjadi Surjo Budihandoko. Banyak bintang jasa diterimanya yang merupakan pengakuan resmi tentang jasa-jasanya pada tanah air dan bangsa. Adalah mengherankan bila sampai terjadi kerusuhan rasial anti-Tionghoa, yang celakanya justru terjadi pada penutup riwayat Orde Baru.

Barbarisme dalam Tragedi Pemerkosaan Terhadap Etnis Tionghoa, 12--15 Mei 1998

Puncaknya pada 12--15 Mei 1998 tahun lalu. Kerusuhan dan pemerkosaan terjadi secara terencana, telah memakan korban yang sebagian besar etnis keturunan Tionghoa dan sebagian pula kaum urban miskin. Kurang lebih 2.244 orang mati dibakar di Jakarta (data Tim Relawan per Juli 1998). Tim relawan mengambil kesimpulan bahwa ada pola khas dan sistematik dari tragedi Mei yang terjadi di beberapa tempat. Para korban perkosaan, yang sebagian kaum-

perempuan etnis Tionghoa Indonesia, dengan sengaja dijadikan "tumbal kebencian". Sedangkan para penjarah, yang sebagian besar adalah kaum urban miskin, sengaja dimanfaatkan secara kejam sebagai korban dengan cara disuruh menjarah, lalu setelah itu dibakar.

Tragedi itu menjadi gambaran moralitas dalam masyarakat kita dewasa ini, yang sudah tak mampu lagi memahami asas moral kehidupaan bersama. Banyak asumsi dan perkiraan-perkiraan, bahkan klaim, atas tragedi biadab itu. Bagi rakyat etnis Tionghoa Indonesia, mereka dimusuhi dengan alasan kebencian rasial dan kecemburuan sosial akibat kesenjangan ekonomi. Apakah secara keseluruhan sepenuhnya benar asumsi, perkiraan, bahkan klaim tersebut? Pertanyaan ini terbersit dengan asumsi, kita tak bermaksud menafikan--apalagi menyangkal--bahwa memang ada gesekan, fanatisme, ketegangan, dan konflik antaretnis dalam masyarakat kita.

Memang banyak fakta tentang ketegangan antaretnis sebelum tragedi Mei 1998 lalu, seperti peristiwa Rengasdengklok dan Ujungpandang. Tapi, penting untuk kita ingat dan perhatikan, dalam konteks tragedi Mei 1998 itu ternyata juga dijumpai mereka yang nyata-nyata tak mampu secara ekonomis pun mengalami kebrutalan. Dari hasil penemuan di lapangan oleh Tim Relawan diketahui beberapa korban yang berhasil diselamatkan dari tindakan keji, biadab, dan barbar oleh para penduduk lokal yang sederhana, dan sebenarnya bukan berasal dari keturunan Tionghoa, seperti para pemilik warteg, tukang ojeg, dsb.

Terhadap fakta penemuan ini, bagaimana kiranya argumen kecemburuan sosial bisa dipertahankan? Apakah mungkin, aksi yang sedemikian luas dan terpola itu bisa berlangsung secara bersamaan di Jakarta, jika bukan karena direncanakan dan dikomando? Blanchard[6], dalam *The Group Process in Gang Rape* (1959), meyakini bahwa perempuan sebagai korban perkosaan massal dianggap mangsa atau benda, yang "seyogyanya" patut dipaksakan secara seksual. Itu hanya mungkin terjadi bila ada "pemimpinnya", yang mendorong orang lain untuk melakukan kejahatan kemanusiaan yang tergolong barbar tersebut.

Nyatanya, dari hasil penemuan Tim Relawan di lapangan, memang ada sekelompok orang tak dikenal, yang datang ke tempat kejadian dan dengan sengaja membakar kebencian pribumi terhadap etnis Tionghoa. Mereka--para provokator--lalu pergi begitu saja, setelah berhasil memancing massa untuk membakar gedung-gedung. Para pemerkosa pun bukan orang setempat, yang tentu bisa dikenali penduduk di sekitar tempat kejadian itu. Bukankah ini semua mengindikasikan adanya pemimpin yang--secara sistematik dan terorganisir--mengatur jalannya skenario tragedi 12--15 Mei '98?

Dengan bantuan pikiran logis Blancard di atas, pikiran dan hati nurani kita rasanya lebih terbuka sekarang. Sesungguhnya, barbarisme--dalam bentuk pembantaian massal, pemerkosaan, juga penjarahan--merupakan akibat dari akumulasi konflik yang sudah lama berlangsung dan memuncak. Bisa saja tragedi biadab itu dimungkinkan oleh bentuk skenario penguasa dalam konteks pola kekerasan negara (*state violence*) yang terselubung dan sistematik. Karlina Leksono[7] menyebut ini sebagai "kekerasan oleh negara yang didukung aktor-aktor" *(state-supported actors)* terhadap warganya di Indonesia. Dengan perkataan lain, suatu rencana keji yang rapi dan teratur dengan muatan politis yang terencana.

...hegemoni Orba sama sekali tak dicapai melalui suatu *"war of position"* dalam rangka demistifikasi, tapi justru dimenangkan oleh indoktrinisasi dan represi. Yang paling berbahaya ialah penyeragaman pikiran berdasarkan indoktrinisasi itu. Akibatnya, totalitarianisme!...

Jadi, amatlah keliru dan sempit bila ada anggapan bahwa tindak perkosaan hanya mungkin terjadi akibat hawa nafsu segelintir sesama pria psikopat. Bukankah banyak kalangan mengatakan, terutama aktivis feminis, bahwa perkosaan dapat dilakukan oleh siapa saja, bahkan pria yang sehat jiwanya sekalipun?

Ada komentar menarik--namun bagi penulis adalah sungguh picik dan ironis--yang dikemukakan oleh Dr. Sarlito Wirawan. Ia mengatakan: "Apa bisa orang memperkosa di depan umum? Apa mungkin orang beragama bisa memperkosa, apalagi sambil berteriak 'Allahu Akbar'?"[8] Kenapa tidak? Adalah sangat mungkin bagi siapapun melakukan apapun atas nama simbol tradisi religius tertentu--bahkan seringkali mengabsahkannya untuk perbuatan yang paling biadab sekalipun. Ini dimungkinkan, karena kita semua adalah manusia yang lemah dan penuh kekurangan. Bukankah kita seringkali masih terjebak dalam menghayati makna beragama lewat mentalitas *"having a religion"* ketimbang *"being a religious"*?

Ungkapan pakar (?) psikologi dari UI itu tampak merupakan sikap "niscaya saleh"--yang, menurut hemat penulis, tak beradab. Ada keyakinan saleh yang dangkal, semu, dan sempit: sekali manusia itu beragama maka tak akan mungkin melakukan suatu perbuatan biadab.

Keyakinan ini seolah-olah, dengan diam-diam, menuntun kita untuk sekali lagi mempercayai bahwa tidak mungkin perbuatan jahat--bahkan

yang paling biadab sekalipun-- merupakan bagian esensi seseorang yang beragama-- seperti yang "seolah-olah secara normatif" didefinisikan. Apalagi bila ia seorang Pancasilais! Atau juga, sekali seseorang yang beragama didefinisikan sebagai orang yang saleh, ia disangka tak akan mungkin melakukan perbuatan jahat apapun-- apalagi yang tergolong biadab, seperti tragedi pemerkosaan terhadap perempuan etnis Tionghoa pada Mei '98 lalu itu. Karenanya, ia *ex definitione* diabsahkan kebenarannya. Tak satu pun dari tindakan seseorang yang beragama tadi boleh dinilai jahat, buruk, apalagi biadab. Pendeknya, hanya orang yang tidak percaya Tuhan alias si ateis sajalah yang paling mungkin melakukan perbuatan biadab tertentu.

Namun, kalau nyatanya manusia-manusia yang beragama dan Pancasilais itu memperkosa, menjarah, bahkan dengan sadis dan biadab lalu membunuh, bagaimana?

Orde Baru dan Strategi Penggelapan Fakta

Lepas dari kontroversi seputar fakta terjadinya perkosaan massal dalam tragedi bulan Mei '98 lalu, ataupun temuan-temuan lain mengenai hal ini, adalah lebih penting bagi kita untuk bertanya: mengapa ada sedemikian banyak fakta sejarah yang digelapkan? Pertanyaan ini mutlak diajukan, untuk memahami stereotip-stereotip negatif yang berkembang dan terpelihara hingga kini tentang identitas rakyat etnis Tionghoa. Kenapa rakyat etnis Tionghoa selalu "dilibatkan" menjadi tumbal atau bemper amuk massa? Semakin sulitkah bagi kita untuk menemukan "fakta" yang disembunyikan di bawah hegemoni kekuasaan di negeri ini? Mengapa? Adalah sebuah ikhtiar yang tak boleh ditunda lagi untuk mempertanyakan, bahkan membuka kedok misteri penggelapan fakta ini. Sebab, kiranya disitulah akar dan pokok dari masalahnya.

Baiklah, mari kita mulai dengan belajar dari bantuan konsep *"governmental rationality"* dari Michel Foucault.[10] Filsuf asal Perancis ini dengan susah payah mencermati seluruh hubungan aktivitas rezim dalam mempengaruhi, membentuk, mengarahkan, dan mengawasi relasi-relasi privat SARA, hubungan dalam lembaga-lembaga masyarakat, juga terutama hubungan dalam lapangan politik. Domain pengamatan interelasi ini, sebagai sebuah *"techniques of power"*, merangkum seluruh institusi sosial- ekonomi yang ada, seperti pabrik, sekolah, ataupun penjara.

(Namun, konsep ini rasanya terlalu "canggih dan *lux*" dipakai untuk menjelaskan *"techniques of power"*-nya rezim Orde Baru. Sebab, Foucault sendiri masih berasumsi adanya suatu wilayah transaksi *civil society*, yang sepakat untuk melihat kekuasaan sebagai suatu *"open strategic arena"*, di mana relasi kekuasaan itu bersifat *"reversible"*. Sehingga, kendati kekuasaan itu *"omnipresent"*--muncul di mana-mana--selalu saja masih terbuka peluang *"counter politics"* dari masyarakat. Bila seluruh ketangguhan Orde Baru kita redusir dalam satu persoalan, yaitu relasi sipil-militer atau militerisasi, masih berlakukah prinsip *"open strategic arena"* dan *"reversibility of power relation"*?)

Orde Baru secara pragmatis merupakan sebuah bangunan kekuasaan yang dibangun atas dasar uang, minyak, utang luar negeri, dan-- terpenting--keputusan militer. Sementara itu, Orba secara ideologis adalah sebuah bangunan psikis yang--dengan sengaja--terus-menerus memelihara alam bawah sadar traumatik-subversifnya (*pyschoanalysis freudian*). Wacana SARA ditabukan, tapi dipakai Orba sebagai alat adu domba, tak ubahnya model warisan Belanda (*devide et impera*). Setiap aksi menuntut demokrasi selalu dipangkas, malah dicap sebagai pemberontak.

Melalui gabungan prestasi ekonomi dan trauma historis inilah Orba selalu meraih legitimasinya. Dan, legitimasi ini dijaganya dengan ketat, diamankan stabilitasnya secara sistematis, melalui rangkaian strategi regimentasi: pembatasan peran rakyat etnis Tionghoa dalam bidang sosial-politik, pembatasan partai politik, litsus calon anggota parlemen, larangan oposisi, indoktrinisasi ideologi, teknik intelejen, dan lain-lain.

Begitulah, hegemoni Orba sama sekali tak dicapai melalui suatu *"war of position"* dalam rangka demistifikasi, tapi justru dimenangkan oleh indoktrinisasi dan represi. Yang paling berbahaya ialah penyeragaman pikiran berdasarkan indoktrinisasi itu. Akibatnya, totalitarianisme!

Masih ada juga yang patut disyukuri, setidaknya hanya satu saja dari "kesaktian" Pancasila, yakni bahwa Pancasila merupakan salah satu solusi politik untuk menjamin fakta pluralitas masyarakat. Maka, tugas Pancasila sesungguhnya justru untuk menjamin pluralitas itu, dan bukan diperalat untuk menghomogenisir masyarakat. Lebih sialnya, Pancasila telah dijadikan prinsip tunggal penentu etika individu-- bahkan Tuhan!

Ternyata, bahaya akibat kekeliruan logika ini cukup parah. Suatu pemerintahan bisa jadi totaliter karena mengidentikkan diri dengan dasar negara--memberi tafsir tunggal atasnya, memakainya untuk mendefinisikan lawan politiknya. Setiap kritik yang diajukan pada pemerintah akan ditafsirkan sebagai ancaman atas konstitusi. Dengan ini, siapa saja dapat dibekuk berdasar UU Anti-Subversi, yang terbukti sangat ampuh. Itulah model "negara- kapitalis-pemangsa" gaya totaliter Orba.

Sesungguhnya, Pancasila--meminjam istilah Habermas-- merupakan "ideologi latar", yang memiliki fungsi mem-*back-up* jenis ideologi lain yang lebih menjulang tinggi, yakni "pembangunan", yang di dalamnya terkandung

suatu target. Jelas sekali, ideologi semacam ini sama sekali *incontestable*, sebab sasarannya adalah kesuksesan.

Sebagai konsekuensinya, suatu penyebaran yang hegemonis belaka tak akan pernah cukup buat menjamin sukses itu. Selalu saja akan ada kecerdasan yang mampu menemukan "fakta-fakta yang terbungkus dan digelapkan dalam sejarah peradaban yang bengkok".

Oleh karena itu, sebuah proyek regimentasi--penggelapan fakta, melalui *devide et impera*--tak akan pernah sukses tanpa mempraktikkan *"politics of exclusion"*: militerisasi, dan bedil kekuasaan sebagai aparatus pemaksa dengan jalur kekerasan. Itulah wajah asli dari rezim Orba. Meski sudah tamat riwayatnya, rezim Orba justru menggurita, mencari peluang mangsa-mangsa yang empuk dan tinggal menunggu saat yang tepat dalam Orde Reformasi ini.

"Orang Asing" yang Bukan Asing

Golongan minoritas etnis Tionghoa, baik dalam sejarah maupun situasi kontemporer, dalam pengertian tertentu, menduduki posisi sosial yang rawan--malahan diberi cap berbeda dari suku-suku bangsa lain yang ada di Indonesia. Meski kerap diklaim bahwa "persatuan dan kesatuan" adalah dasar untuk hidup berbangsa dan bernegara, tapi toh dalam prakteknya, aturan main seperti ini sering dinafikan untuk diberlakukan, khususnya pada rakyat etnis Tionghoa.

Dengan begitu, rakyat etnis Tionghoa, kendati sudah tak lagi memegang ciri-ciri ketionghoaannya, dan telah beberapa generasi tinggal di Indonesia, tetap saja dianggap "alien" alias makhluk berjenis asing. Pemakaian istilah Cina, yang nota bene politis, sebagai pengganti istilah lain seperti "Tionghoa", tampaknya diresmikan untuk maksud-maksud konotatif dengan istilah lain, yaitu Republik Rakyat Cina (RRC). Pemakaian istilah politis tersebut seakan masa bodoh dengan "Tiongkok", yang sesungguhnya lebih berupa identifikasi budaya dan religiusitas tertentu, yaitu tanah leluhur bagi golongan sebagian kecil dari rakyat Tionghoa perantauan.

Itu semua ternyata belum cukup. Ada banyak prasangka atau stereotip yang telanjur terbentuk tentang rakyat etnis Tionghoa ini, di tengah masyarakat yang menyebut dirinya bukan "nonpribumi". Padahal, apa yang disebut dengan "kepribumian"[11] lebih sering dipahami berdasarkan unsur keturunan (asal usul darah) ketimbang prestasi dan kebanggaan akan hasil-hasil kebudayaan.

Rakyat etnis Tionghoa digambarkan sebagai rakyat yang eksklusif, berkarakter culas, curang, suka menipu, suka menyuap, menjilat ke atas dan menindas ke bawah, oportunis, tak memiliki kesetiaan dan kecintaan terhadap bangsa dan negara--singkatnya, tidak nasionalis. Selain itu, rakyat etnis Tionghoa dianggap menguasai aset ekonomi. Atau lebih ekstremnya, dilukiskan bahwa mereka menduduki lapisan yang paling makmur di antara puluhan juta rakyat miskin Indonesia. Keberuntungan nasib ekonomi ini bisa terjadi lantaran jaringan ekonomi rakyat etnis Tionghoa berputar secara eksklusif di kalangan mereka saja. Dengan begitu, hampir tidak ada kesempatan bagi orang-orang yang menamakan dirinya "pribumi" untuk masuk ke dalam duma bisnis, disebabkan praktek-praktek tersembunyi yang dikuasai oleh satu etnis ini.

...bila ia seorang Pancasilais! Atau juga, sekali seseorang yang beragama didefinisikan sebagai orang yang saleh, ia disangka tak akan mungkin melakukan perbuatan jahat apapun--apalagi yang tergolong biadab, seperti tragedi pemerkosaan terhadap perempuan etnis Tionghoa pada Mei '98 lalu itu...

Benarkah prasangka atau stereotip ini? Bukankah, dalam beberapa hal, apa yang namanya sebuah prasangka itu tumbuh atas penafsiran terhadap kenyataan sosial? Bahkan, seringkali penafsiran itu melebih-lebihkan atau mengurangi kenyataan sesuatu yang ditafsirkan itu.

Problem rakyat etnis Tionghoa Indonesia pun tampaknya terselubung dalam mitos-mitos penafsiran seperti ini. Atau, menurut hemat penulis, ada ketaidaktahuan sejarah masa lalu perihal hubungan intim rakyat etnis Tionghoa dan rakyat Nusantara. Jadi, terjadi semacam segregasi kekuasaan secara struktural yang sudah terbangun sejak masa kolonial Belanda[12] dan Dai Nippon Jepang[13], hingga dilestarikan pada masa kekuasaan rezim Soeharto.

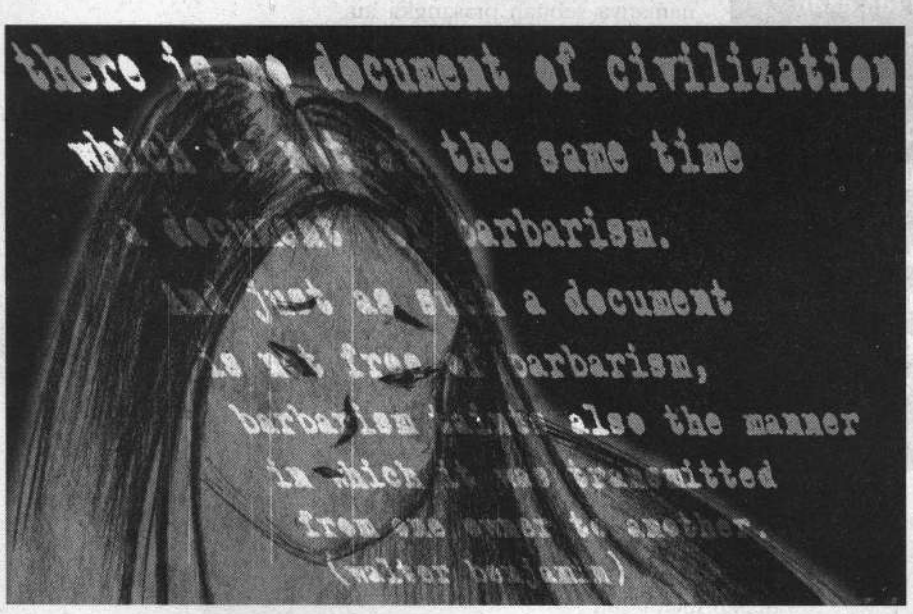
Berbagai catatan sejarah membuktikan, rakyat etnis Tionghoa sudah ada di Indonesia jauh sebelum kedatangan Eropa,[14] yaitu sejak abad ke-5, melalui kunjungan Fa-Hien-- seorang pendeta Budha. Pada perkembangan selanjutnya, rakyat etnis Tionghoa menjadi bagian yang menyatu dengan perjalanan sejarah bangsa Indonesia.

Namun sayangnya, sebagaimana pengamatan Didi Kwartanada,[15] sejarah rakyat etnis Tionghoa belum ditampilkan secara jelas dalam pelajaran sejarah di sekolah maupun dalam buku *babon* sejarah, yakni *Sejarah Nasional Indonesia*. Jika disebut pun, mereka ditampilkan sebagai suatu

kelompok homogen, yang semata-mata hidup dan bergelut dalam bidang perekonomian, sebagai pedagang kelontong, lintah darat, ataupun *patcher* candu. Lukisan sejarah hingga kini, etnis Tionghoa dianggap tak lebih dari sekedar "binatang ekonomi". Padahal, dari berbagai studi yang telah dilakukan, terdapat banyak juga rakyat etnis Tionghoa di Indonesia yang sudah sejak dulu jadi wartawan, sastrawan, cendekiawan, bahkan politikus.

Bisa jadi memang benar, gambaran terhadap rakyat etnis Tionghoa sebagai Cina *mindring*, Cina *kelontong*, atau Cina yang *mata duitan* merupakan rekayasa pihak penguasa untuk tetap melestarikan *status quo* citra "Cina sebagai pedagang". Dengan begitu, hendak diyakinkan bahwa kodrat anak-anak etnis Tionghoa cuma jadi "pedagang", dalam sebuah masyarakat yang melihat pedagang dari sisi negatif melalui pelajaran sejarah. Dan sebaliknya, kodrat bagi anak-anak Indonesia yang bukan etnis Tionghoa ialah menerima begitu saja "nasib" bahwa berdagang itu bukan keahlian mereka.

Berbagai prasangka, generalisasi, stereotip, mitos, serta tuduhan yang secara konvensional ditujukan kepada rakyat etnis Tionghoa, ternyata sesungguhnya tak selalu faktual, tak berdasar



MY LIFE AND MY COUNTRY 3. TITIK

fakta otentik. Menurut sejarawan yang pernah mengkaji masalah rakyat etnis Tionghoa di Kalimantan Barat, Harlem Siahaan,[16] studi mengenai rakyat etnis Tionghoa di tingkat lokal-regional perlu banyak dilakukan, agar pemahaman kita mengenainya semakin lengkap. Ini sekaligus--secara signifikan--memperlihatkan betapa sangat banyak pemahaman, asumsi, bahkan dalil-dalil yang kita gunakan dalam mendekati atau mengkaji problem etnis Tionghoa perlu direvisi. Sebab, terbukti bahwa segala asumsi dan tesis mengenai etnis Tionghoa di tingkat makro/nasional tidak selalu koheren dengan realitas lapangan/lokal.

Perbincangan tentang keberadaan rakyat etnis Tionghoa ini hanya mungkin terjadi dalam batas-batas tertentu. Maksudnya, banyak unsur kebudayaan, agama, hukum, politik, status, dan peran ekonomi yang diperoleh oleh rakyat etnis Tionghoa Indonesia itu justru membuktikan keanekaragaman persepsi terhadap kehadiran mereka dalam kesejarahan Indonesia. Menurut Pramodeya A.T., pengasingan secara institusional dan birokratis bertambah lebih parah. Sejarah yang tidak dapat dipisah-pisahkan antara Nusantara dan Tionghoa dihilangkan. Kini, tambah Pram, rakyat etnis Tionghoa menjadi "orang asing yang bukan asing".

Kekerasan-kekerasan seksual yang menimpa rakyat etnis Tionghoa dalam tragedi Mei '98 di Jakarta dan tempat lain merupakan suatu tanda tanya besar bagi rakyat dan negara Indonesia. Kekerasan itu, menurut Pram, tak dapat dipisahkan dari proses terbentuknya cap sosial "pri" dan "nonpri" dalam bingkai kebijakan politik SARA sejak pertengahan 1960-an.

Hoakiau di Indonesia, Meluruskan Sejarah yang Bengkok

Dari studi-studi oleh para sinolog, semisal Wertheim, dapat dijumpai fakta yang menyebut etnis Tionghoa sebagai *"trading minorities"* di Asia. Pertimbangannya ialah pararelitas dengan posisi Yahudi di Eropa. Akar konflik rasialnya tak lebih kompetensi ekonomis.

Pengamatan Wertheim hampir mirip dengan Skinner dan Mackie, yang juga melihat kebencian umum sebagai akibat dominasi ekonomi etnis Tionghoa atas Bumiputra. Sedang menurut Somers, ada hubungan kausal antara dominasi ekonomi serta problem-problem ekonomi dengan ketegangan rasial dan sikap dendam terhadap etnis Tionghoa. Latarnya adalah penamaan Coen terhadap etnis Tionghoa sebagai *"a mighty wholesale dealer"*, atau predikat *"a pest to the country"* oleh Raffles.

Jadi, umumnya dominasi ekonomi dan eksklusivisme rasiallah yang menjadi sumber konflik. Ini tak cukup dari perspektif ekonomis saja, perlu juga diamati variabel sosial, politik, sosio-budaya, dan sejarah.

Bagi Pramoedya, rasialisme merupakan "modifikasi kanibalisme", yang dari berbagai sudut tidak memiliki fondasi yang sahih. Rasisme lebih merupakan program *status quo* politik penguasa. Dengan tegas Pram mengatakan, rasialisme anti-Cina atau antiminoritas apapun tak boleh terjadi lagi di Indonesia. Baginya, suatu aib yang memalukan dalam lebih setengah abad ber-Pancasila, bila kebiadaban ini terjadi, seperti tragedi pemerkosaan sebagian rakyat etnis Tionghoa pada Mei '98 lalu. Ini jelas karena hipokrisi pada kekuasaan. Melalui keyakinan dan ketegaran argumentasinya ini, ia mengguncang asumsi yang umum berlaku. Pram bukan saja

bertolak dari anggapan bahwa "ras itu bukanlah sebuah kepastian yang absolut", tapi sekaligus ia ungkapkan bahwa tak benar rakyat etnis Tionghoa di masa lalu merupakan anak emas pemerintah kolonial. Tak pelak lagi, Pram pun mempersoalkan gambaran perbedaan sosial ekonomi antara Hoakiau dan "pribumi"--sesuatu yang, menurut data statistik, memang tak teramat tajam di pedalaman Indonesia pada 1950-an.

Meski begitu toh Pram juga mengecam kejahatan Poh An Tui--pasukan polisi yang dibentuk Belanda dari rakyat etnis Tionghoa pada masa revolusi. Namun Pram sendiri menegaskan, banyak korban dari rakyat etnis Tionghoa akibat kolonialisme Belanda, dan kejahatan toh bukan monopoli satu bangsa.

Yang menarik sekali bagi kita untuk direnungkan adalah perihal *Mongoolse Vlek*--tembong biru pada pantat atau bagian bawah lain dari bayi yang baru dilahirkan. Ini adalah pertanda bahwa si bayi tersebut memiliki darah Mongoloid atau darah Tionghoa. Padahal, bayi-bayi Indonesia yang berkulit coklat sedikit lebih cerah itu bertembong biru.

Dalam sejarah peradaban rakyat Tionghoa, tentara Kubilai Khan di abad ke-13 ternyata bukan saja telah menyerang ke Selatan sampai ke Singosari, ke Timur sampai ke Jepang, tapi juga ke Barat sampai ke Eropa Tengah. Sehingga, ada orang yang mengatakan, seandainya Hitler dalam usahanya memurnikan darah Aria pada bangsa Jerman mengetahui tentang adanya *Mongoolse Vlek* alias tembong biru ini, bisa jadi beberapa juta orang akan bertambah lagi dibantai Nazi.

Setelah Kubilai Khan mendirikan pusat kerajaannya di Beijing, bajak laut Cina mendirikan diaspora di Palembang. Beijing mengirimkan ekspedisi ke Palembang untuk menangkap gembong bajak laut tersebut, kemudian menghukumnya mati di Beijing. Tapi tak disangka, diaspora itu terus berkembang, bahkan menghasilkan seorang Jin Bun--yang selanjutnya diketahui menjadi raja Islam pertama di Demak. Percampuran darah antara koloni dengan penduduk setempat membuahkan generasi dengan tubuh lebih tinggi dan kulit lebih cerah, menyebar ke wilayah Lampung.

Menurut Pramoedya lagi, jika memang benar tembong biru pertanda ada darah Tionghoa mengalir dalam tubuhnya, apakah kerusuhan rasial Mei '98 lalu masih tetap dapat dikatakan rasial? Menurut hemat penulis, bukankah ini sama saja dengan pembantaian sesama saudara, sedarah dan sebangsa sendiri! Penulis setuju dengan Pramoedya, bahwa semua itu bukan hal yang sama sekali penting, minimal terhadap tragedi tersebut. Tragedi pemerkosaan terhadap etnis Tionghoa atau apapun pembantaian itu, siapapun korbannya, merupakan suatu kejahatan terhadap kemanusian. Tragedi Mei 1998 jelas merupakan barbarisme dalam sejarah Indonesia modern.

Membaca buku *Hoakiau di Indonesia* karya Pramoedya, rasanya kita disuguhi suatu cara memandang dan memahami sejarah dari sisi korban, dalam konstelasi kemajuan peradaban suatu bangsa, lewat "kritik". Melalui suatu kritikan terhadap suatu kepribadian bangsa, rakyat bangsa Indonesia, suatu penjelajahan jiwa Indonesia yang lahir 53 tahun yang lalu, kita diajak untuk selalu diingatkan akan hubungan sejarah: betapa intimnya di antara rakyat etnis Tionghoa dan Nusantara.

Kita juga dingatkan untuk tetap selalu waspada dan berhati-hati, bahwa penggelapan fakta riwayat panjang dan kompleks inilah yang menjadi asas pengasingan, pemojokan, kebencian, prasangka, dan stereotip negatif terhadap rakyat etnis Tionghoa itu. Betapa ekploitasi yang bermula dari kata, atau tepatnya wacana, dalam bentuk dampak kata "Cina", "nonpri", dan "WNI", telah mengakibatkan porak-porandanya keteraturan pola-pola relasi sosio-budaya kehidupan keseharian, yang bersinggungan rapat dengan eksploitasi birokrasi dan kekerasan.

Kata dan wacana yang muncul dalam "Hoakiau" membersitkan kenyataan, rakyat etnis Tionghoa tak boleh dipandang semata-mata sebagai binatang ekonomi ataupun politik. Dengan memasukkan unsur sejarah dan budaya dalam memahami rakyat etnis Tionghoa, kita dituntun kepada suatu "citra" dan wacana yang kompleks dan menantang. Pramoedya setidaknya telah membimbing kita untuk menyadari, betapa pentingnya usaha melahirkan kritikan sejarah. Kata "Hoakiau" sudah masuk tahun 1960-an dalam kosakata bahasa Indonesia--merujuk kepada diaspora, khususnya terhadap rakyat etnis Tionghoa di Indonesia--karena kata itu ada kekhasannya dan dapat dimuati dengan makna dan citra baru.

Buku Hoakiau dari Pramoedya ini sungguh-sungguh menempatkan rakyat etnis Tionghoa secara nyata dalam sejarah dan budaya Indonesia. Buku ini tak sekadar membela rakyat etnis Tionghoa dan hak-hak asasinya, tapi sekaligus juga mengisinya dengan kenyataan sejarah dan kehidupan yang kompleks di Indonesia, dan dengan begitu mencegah pemunculan rasialisme. *Hoakiau di Indonesia* merupakan usaha membuka tabir penyelewengan, menuju "catatan sejarah suatu peradaban bangsa yang lurus", "tidak bengkok"! Mungkin benar kata filsuf mazhab Frankfurt, Walter Benjamin: "Sesungguhnya, tidak ada catatan sejarah tentang

...tragedi pemerkosaan terhadap etnis Tionghoa atau apapun pembantaian itu, siapapun korbannya, merupakan suatu kejahatan terhadap kemanusian. Tragedi Mei 1998 jelas merupakan barbarisme dalam sejarah Indonesia modern...

peradaban yang sekaligus tidak mencatat kebarbaran."[17]

Masih ada satu hal yang tersisa untuk kita renungkan dan selalu diingat bersama: martabat semua manusia adalah sama. Manusia mesti berkembang jadi manusia dengan identitias suku, agama, ras, dan golongan tertentu. Kenyataan kemajemukan Indonesia tak boleh dijadikan "keabsahan dan keniscayaan" bagi kewajaran terjadinya konflik-konflik antaretnis, apalagi berdasarkan rasialisme pada golongan masyarakat tertentu. Dasar moralnya, manusia ialah makhluk yang bebas dan sama derajatnya, sehingga perlu diperlakukan secara sama dengan menjunjung tinggi identitas dan keunikan, tidak hanya bagi setiap kelompok budaya dalam sebuah masyarakat, tapi juga identitas dan keunikan setiap individu.

Jika kita sepakat dengan pilihan untuk menerima "asimiliasi" sebagai sebuah kebijakan negara, seharusnya disertai dengan konsistensi tak digunakannya lagi "bentuk-bentuk rekayasa kekuasaan apapun", yang merasionalisasi atau memistifikasi tindakan dan keputusan-keputusan sosial tertentu, demi tujuan-tujuan tertentu, melalui aparatus-aparatus kekerasan yang tidak beradab.

Jika kita sepakat dengan pilihan untuk menerima "asimiliasi" sebagai sebuah kebijakan negara, seharusnya disertai dengan konsistensi tak digunakannya lagi "bentuk-bentuk rekayasa kekuasaan apapun", yang merasionalisasi atau memistifikasi tindakan dan keputusan-keputusan sosial tertentu, demi tujuan-tujuan tertentu, melalui aparatus-aparatus kekerasan yang tidak beradab.

Bila tidak, bangsa kita akan sulit lepas dari kegelapan dan kebodohan selama ini. Kita tak bijak melihat kelemahan-kelemahan dan kesalahan sendiri. Ini berarti, bangsa kita selama ini tak berani mengakui kebenaran dan belajar dari sejarah peradaban manusia universal! ❐

Catatan Akhir

1. Sejarahwan **Onghokham**, dalam sebuah wawancara dengan Tabloid *Detak* (No. 01/Th. II/14--20 Juli 1998), pernah mengatakan, istilah "pri-nonpri" seharusnya sudah tak digunakan lagi. Soal penduduk keturunan Cina, jika mereka lahir di sini, sebutan "nonpri" otomatis sudah tidak relevan lagi buatnya. Istilah "pribumi" atau *inlander* pun sesungguhnya dulu oleh orang Indonesia dianggap penghinaan. Dulu kita mati-mati-matian memperjuangkan istilah "Indonesia". Akhirnya, baru di tahun 1946, istilah "Indonesia"--sebagai istilah politik--diakui Belanda. Di masa revolusi, orang yang bilang "pribumi" bisa dilempari batu atau bahkan dibunuh. Istilah pribumi ini menjadi populer sekarang ini, menurut Onghokham, karena banyak orang yang tidak mengerti sejarah.

2. Salah satu ciri menonjol dari zaman modern, tempat kita hidup saat ini, adalah kesadaran manusia akan matra sejarah eksistensinya, dan oleh sebab itu juga kesadaran akan dunianya. Sebab, *yang ada* itu secara hakiki merupakan *yang-ada-dalam-dunia*. Betapa pentingnya memahami benar-benar dampak luasnya, bahwa kesadaran ini meresap ke dalam etos rohani zaman kita, bahkan menjadi ciri penentu humanisme masa kini. Jadi, historisitas merupakan struktur hakiki adanya. Artinya, historitas itulah sebagai cara manusia mengalami dan menghayati eksistensinya, sebagai *berada-dengan-orang-lain-di-dunia*. Untuk suatu uraian yang lebih lengkap dan inspiratif, lihat Louis Leahy, *Manusia, Sebuah Misteri: Sintesis Filosofis tentang Makhluk Paradoksal*, khususnya Bab VIII, hal. 195 --206.

3. Di Yogya pada awal abad ke-19, ada seorang tokoh peranakan terpandang etnis Tionghoa bernama Tan Jing Sing. Ia mengalami sebuah "nasib buruk". Sempat memperoleh gelar *Secadiningrat*, Tan memang dikenal amat dekat dengan para pejabat pribumi Keraton dan mudah bekerja sama dengan penguasa kolonial untuk beragam "proyek". Di akhir hidupnya, tokoh ini dikucilkan oleh kaum pribumi. Bahkan, ia sempat dijuluki sebagai seorang yang *"Cina wurung, Londo durung, Jawa tanggung"* (Cina tak jadi, belum Belanda, dan Jawa setengah matang). Lihat Budi Susanto, "Rekayasa Kekuasaan Ekonomi (Indonesia 1800--1950): Siasat Pengusaha Tionghoa", dalam Seri Monografi Siasat Kebudayaan Lembaga Studi Realino-7 (LSR) *Pengusaha Ekonomi dan Siasat Pengusaha Tionghoa* (Kanisius, 1998).

4. Uraian/catatan sejarah masa lalu seputar rasialisme anti-Tionghoa, saya dasarkan atas karya sastra "terbaru"--yang sesungguhnya "tak baru"--Pramoedya Ananta Toer, *Hoakiau di Indonesia* (Garba Budaya, 1995). Karya ini pernah terbit di tahun 1960, namun kemudian dilarang beredar. Menurut Pram, Hoakiau di Indonesia ini awalnya merupakan esai-esai panjang yang dimuat dalam *Bintang Minggu*--edisi Minggu suratkabar *Bintang Timur*--sebagai reaksi atas Peraturan Pemerintah (PP) No. 10 Th. 1959, yang inti isinya memaksa semua pedagang eceran Tionghoa di wilayah pedalaman untuk menutup usaha mereka sebelum 1 Januari 1960. Akibat dari beredarnya buku ini, Pram sendiri akhirnya ditangkap dan dijebloskan di rumah tahanan militer tanpa proses hukum--sebagaimana menjadi ciri pokok hidupnya selama ini. Buku ini, meski sudah 40 tahun terpendam, mengajak kita agar belajar secara arif melalui karya sastra tentang sejarah rakyat etnis Tionghoa di Indonesia.

5. Ketika pecah revolusi Indonesia tahun 1945, banyak orang Tionghoa terbunuh. Kwee Kek Beng, pemimpin redaksi *Sin Po* (1925--1942), jadi kurang simpatik kepada para nasionalis Indonesia daripada sebelum PD II. Malahan, ia mendukung terbentuknya Po An Tui--korps pemeliharaan perdamaian untuk melindungi orang Tionghoa dari kaum revolusionaris Indonesia. Lihat Leo Suryadinata, *Dilema Minoritas Tionghoa* (Grafitipers, 1984).

6. Pendapat Blancard saya adopsi dari tulisan Debra H. Yatim, "Perkosaan, Mengapa Tak Dipandang Sebagai Kejahatan Besar?", dalam Alfian Hamzah *ed.*, *Kapok Jadi Non-Pri: Warga Tionghoa Mencari Keadilan* (Zaman Wacana Mulia, 1998), hal. 14--18, yang juga dimuat dalam *Republika*, 31 Juli 1998.

7. Istilah *"state-supported actors"* ini saya ambil dari tulisan Karlina Leksono-Supelli, "The Others", dalam Alfian Hamzah *ed.*, *op. cit.*, hal. 6--13.

8. Lihat Tabloid *Adil* (No. 47/Tahun ke-66/26 Agustus--1 September 1998).

9. Untuk pemahaman lebih lengkap, lihat J. Robini M. & H.J. Suhendra, *Penderitaan dan Problem Ketuhanan: Refleksi Filosofis atas Kitab Ayub* (Kanisius, 1998), khususnya Bab X: Relevansi Kitab Ayub, hal. 119--124.

10. Lihat Michel Foucault, *Power of Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972--1977* (Gordon: Harvester Press, 1980); *Seks dan Kekuasaan* Jilid I (Jakarta: Gramedia, 1997).

11. Sejak abad ke-19, daerah Pasundan dan Madura, sebagai daerah tetangga wilayah dinasti Mataram, tampak menjadi semakin "tidak Jawa" lagi. Oleh

karenanya, masuk akal jika keharuman kekuasaan keraton Jawa semakin pudar. Lihat Budi Susanto, *op. cit.*

12. Di awal abad ke-19, ada tiga macam golongan warga negara di Hindia Belanda--yang boleh dikata telah "baku"-- yaitu golongan elite atas, yang terdiri dari para penguasa Belanda atau keturunan Eropa lainnya; kelas *Inlander* atau warga pribumi; dan, di antara dua golongan tersebut, ada yang disebut golongan Timur Asing, yang antara lain terdiri dari para warga keturunan Tionghoa. Di kemudian hari, pada 1855, legalitas golongan Timur Asing ini secara resmi diatur dalam UU khusus. Inilah situasi diskriminatif dalam masyarakat Hindia Belanda atau NOI (*Nederland Oost Indies*), yang kelak disebut dengan Indonesia. *Ibid.*, hal. 12.

13. Hingga kini, praktik-praktik yang dahulu dilakukan oleh Dai Nippon masih diberlakukan. Misalnya, berbagai pungutan--baik resmi maupun tidak--mau tak mau harus dibayar oleh pengusaha Tionghoa. Ini semacam uang "keamanan" (*life redeeming money*), mengingat status mereka sebagai minoritas yang tidak disukai. Juga, kartu pendaftaran di zaman Jepang, yang "bereinkarnasi" dalam bentuk Surat Bukti Kewarganegaraan Republik Indonesia (SBKRI), kadang-kadang harus bertele-tele untuk mendapatkannya. Surat ini bak "surat sakti" untuk berbagai keperluan--sebab selalu ditanyakan untuk memastikan kewarganegaraan/WNI. Begitu juga dalam pengurusan izin masuk sekolah/kuliah, surat itu wajib ditunjukkan. Bahkan seringkali, meski orangtua sudah memiliki SKBRI--yang artinya otomatis si anak juga telah sah jadi WNI--pelaksanaan di lapangan masih saja tetap menuntut si anak juga harus memiliki surat yang sama. Artinya, harus dikeluarkan lagi uang. Bukankah ini pemerasan oleh negara? Ternyata, tak mudah untuk dapat memasuki sekolah atau perguruan tinggi negeri bagi "Tionghoa-WNI", mengingat adanya konsensus kuota Tionghoa yang dapat diterima, yaitu sekitar 5--10% (betapa beruntungnya saya!). Tapi toh, bagi mereka yang lolos seleksi dan dapat masuk, tiap setengah tahun kembali mereka "diingatkan/disadarkan" bahwa mereka tetap adalah WNI keturunan Tionghoa, yaitu dengan mengisi formulir heregistrasi di mana item kewarganegaraan memasalahkan asal-usul keturunan mereka. Agaknya, tak berbeda juga pengisian ini di PTS. Umar Kayam pernah mengeluh: "Jika rakyat Tionghoa secara rutin "melapor", apa bedanya kita ini dengan pemerintahan Nazi terhadap Yahudi?" *Ibid.* hal. 38.

14. Bahkan D. Lombartat & C. Salmon pernah melaporkan, orang-orang Tionghoa perantauan (Hoakiau) berjasa besar dalam sejarah penyebaran dan dakwah agama Islam di kepulauan Nusantara. Lihat "Islam and Chinesness", dalam *Indonesia*, No. 34 (Oktober 1982).

15. Lihat Didi Kwartanada, "Minoritas Tionghoa dan Fasisme Jepang: Jawa 1942--1945", dalam Seri Monografi Siasat Kebudayaan Lembaga Studi Realino-7 (LSR) *Pengusaha Ekonomi dan Siasat Pengusaha Tionghoa* (Kanisius, 1998).

16. Lihat Harlem Siahaan, "Sinophobia dan Eksklusivisme: Antara Mitos dan Realitas" (makalah diskusi bulanan Majalah *Balairung*), 7 Juli 1998.

17. *"There is no document of civlization which is not at the same time a document of barbarism. And just as such a document is not free of barbarism, barbarism taints also the manner in which it was transmitted from one owner to another. A historical materialist therefore dissociates himself from it as far as possible. He regards it as his task to brush history against the grain."* Walter Benjamin, "Illuminations" dalam *Thesis on The Philosophy of History* (Thesis VII), hal. 256 (1968).

At Home, At Ease

Rasanya akan terlalu berlebihan dan ambisius untuk merumuskan nation Indonesia dan keseniannya. Mungkin akan lebih baik kalau membicarakan tentang apa yang dirasakan, dihayati, dan dialami dalam keseharian. Rutinitas bertemu dengan manusia yang lain, dari sana kemudian kita bisa bicara tentang hubungan antarmanusia, kontrak sosial, dan bangsa--mungkin.

ISTIMEWA

INONG KURNIAWAN ADI

Mahasiswa Jur. Ilmu Komunikasi, Fisipol UGM, angkatan '95. Mantan ketua Kine Klub Komako, Fisipol UGM. Selain sebagai Redaktur Tabloid Swara *dan Anggota Kelompok Bermain "Kertas Bekas", juga mengajar Sekolah Minggu--sejak kelas 2 SMA.*
Sekarang jadi penerjemah lepas pada lembaga penerbitan Fajar Pustaka.

I

Saya ingat, waktu itu saya masih kecil, 6 tahun mungkin. Saya diajak nonton wayang di rumah seorang lurah, di samping rumah kakek. Orang-orang duduk memeluk lutut di atas tikar. Mereka bergeremang, saling berbisik. Tubuh-tubuh telah menjadi lindap sebab tidak banyak sumber cahaya: satu, dari *blencong* di depan *kelir* sang dalang; dua, dari *senthir* beberapa pedagang makanan kampung yang ditata dalam *seninjong*; tiga, dari lampu petromaks yang dipasang di sudut-sudut. Suara dalang terdengar mengalun. Juga suara sinden yang *kenes*. Sesekali, suara *cekakakan* ketika Bagong digoblok-goblokkan oleh dua saudaranya. Orang-orang larut dalam suasana. Mereka merasa intim satu sama lain, meski tidak saling menatap. Orang-orang terlibat dalam suatu kegiatan bersama yang khusuk. Khidmat.[1]

Bentuk-bentuk kesenian tradisional semacam wayang ini tidak berdiri sendiri, sebagai bagian terpisah yang mempunyai makna pada dirinya sendiri. Tetapi, ia hadir atau dihadirkan bersama bentuk-bentuk lain, sebagai suatu keseluruhan perangkat yang bekerja bersama dalam suatu hubungan yang rumit--membentuk sistem kebudayaan. Bentuk-bentuk lain yang dimaksud adalah upacara-upacara adat, magi, pola kerja, hubungan antargolongan, dan semua hal yang terstruktur untuk mengatakan sesuatu dengan sesuatu yang lain yang nyata,[2] mengatakan hal yang berkait dengan eksistensi manusia, persoalan-persoalan manusia. Umar Kayam pun menulis demikian:

> ...dan dalam banyak repertoar wayang itu, orang, sambil menikmati dialog, humor, dan musik, dapat juga melihat, mendengar, dan merenungkan banyak konsep serta penghayatan tentang kekuasaan, negara, perang, cinta, kebencian, solidaritas, dan bahkan nasihat praktis bagi para pengantin muda tentang seni bercinta dan cara mengelola suatu rumah tangga.[3]

Dalam contoh wayang di atas, gagasan-gagasan masyarakat Jawa yang abstrak tentang hidup "dinyatakan" dengan meminjam cerita dan tokoh-tokoh wayang. Gagasan itu "berbicara" melalui Punakawan, melalui Arjuna, melalui Dursasana, dan tokoh pewayangan yang lain. Yang terlihat di depan kain layar bukan lagi sepotong kulit yang dikeringkan, ditatah, dan dihias warna-warni. Penyataan gagasan ini bekerja dengan mengacaukan acuan aslinya, dengan acuan dari konteks yang lain. Hubungan-hubungan tetap antara objek dan kualitas aslinya diubah dan dilekati dengan makna lain yang berasal dari kehidupan sosial manusia. Mereka mengalami kehidupannya sendiri dengan menceritakannya kembali, tetapi dengan suatu tiruan atas itu, mengangkatnya dari arus kehidupan sehari-hari yang penuh makna, yang campur aduk, dan menatanya dalam satu susunan yang dipahami. Pertunjukan wayang memungkinkan masyarakat Jawa melihat dirinya sendiri dan mengalami hidupnya sebagai "bermakna". Hasilnya, gagasan yang abstrak itu terasa "hadir" dan "nyata" di depan mereka, meski sebenarnya kabur.

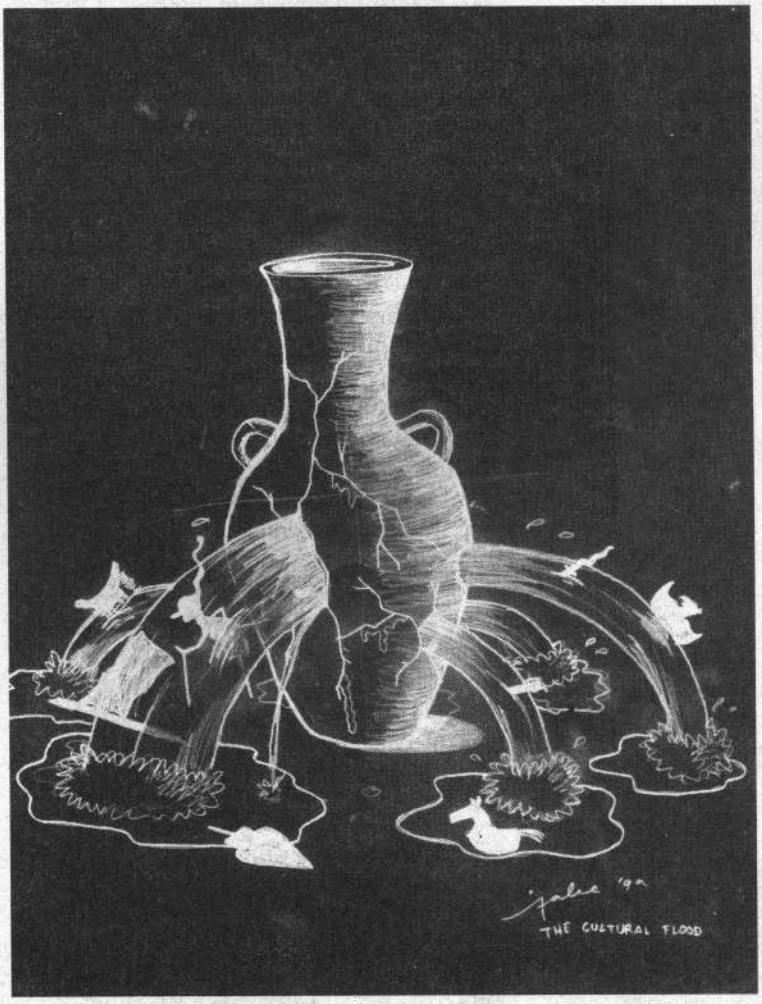
Di sini kita bisa berbicara fungsi kesenian tradisional dalam masyarakat. Kesenian

tradisional menempatkan, memasang-masangkan anggota masyarakat pada struktur "dunia" yang dikenalnya. Pengenalan anggota masyarakat pada dunianya ini terjadi dengan "pementasan" sebuah "dunia" secara berulang-ulang. Sesuatu yang kemarin ada, sekarang ada, dan "bisa dipastikan" besok juga ada. Manusia terintegrasikan pada dunianya dengan demikian. Pada pengertian yang lebih bersifat psikologis, ini disebut dengan *basic trust*--kepercayaan yang mendasar. Semacam kepatuhan yang naif, yang tidak mempertanyakan lagi, yang tidak "sadar diri". Umar Kayam[4] menyebut ini dengan situasi perasaan yang *comfortable* dan *at ease* ketika bersama-sama. Seperti seorang anak yang tertidur karena dininabobokkan oleh ibunya.

Kesenian tradisional menjadi ruang yang dihadiri bersama, tempat anggota masyarakat membagi kerangka acuan yang sama. Persetujuan terhadap nilai-nilai sosial turut dilakukan bersamaan dengannya. Sebab, jika tidak, bagaimana mungkin penonton wayang bisa "turut merasa bodoh" atas kelakuan Bagong, kalau mereka tidak membagi kerangka acuan yang sama--tentang seorang abdi dan perannya? Subversi yang agak ngawur dan sembrono. Kepatuhan yang tulus dan lebih menjurus ke kedunguan. Kearifan yang muncul dari sebuah kesederhanaan dan keterpaksaan. Sikap bijak yang lahir dari "apa boleh buat". Seperti yang sering diungkapkan orang Jawa pada umumnya, ketika menghadapi bencana atau kecelakaan yang mendadak. Atau, anehnya, keterjepitan posisinya dalam lingkungan sosial akibat kemelaratannya. Bagaimana suatu wayang ditonton, bagaimana itu diresapi, dan bagaimana itu disikapi adalah proses sosial yang rumit, yang--meski melibatkan individu dengan keunikannya yang berbeda masing-masing--tetap merupakan kesatuan.

Pada pengertian yang demikian, bisa dipahami jika kesenian tradisional berfungsi meneguhkan solidaritas sosial, menguatkan ikatan pada masing-masing anggota-- bahwa mereka adalah suatu bagian yang memiliki kesamaan; bahwa ada "kita" dan ada "mereka"; bahwa "kita" sama dan "kita" berbeda dengan "mereka". Kesadaran akan "mereka" yang lain ini agak kabur dan samar. Mempertimbangkan arus informasi yang sampai pada mereka tentang dunia di luar dunia mereka tidaklah cukup besar. Tidak mengherankan kalau ada salah seorang yang pernah pergi ke pulau Nias bercerita, orang Nias merasa bahwa Nias adalah pusat semesta, dan *Lowalangi* atau Tuhan--dalam pengertian mereka-- turun di Nias. Bahkan, mereka bisa mengurutkan silsilah dari Tuhan itu sampai dengan kepala suku mereka.[5]

Kesenian, pada masyarakat tradisional, tidak sebagai ekspresi individu sebagai hasil perenungan dirinya. Kesenian jadi milik bersama. Pencipta suatu karya ialah komunitas, anonim. Lagu-lagu rakyat, cerita-cerita, tarian, drama, lukisan-lukisan, ataupun patung tidak diciptakan oleh individu, meski tentu saja ada sesorang yang mengerjakannya. Tetapi, bentuk-bentuk kesenian itu adalah model-model yang telah ada dan diturunkan generasi demi generasi. Kalaupun, katakanlah, kita mengenal nama-nama Tantular atau Ranggawarsita, karya mereka bukanlah ungkapan "dunia" sebagaimana dialami si kreator, tetapi ungkapan "dunia bersama", jagad, kosmos. Tarian ini adalah tarian Jawa, bukan tarian si Karyo. Di Banjar Sangging Kamasan, Bali, lukisan dikerjakan bersama-sama oleh beberapa orang sekaligus. Yang satu menyeket, yang lain mewarnai, yang lain memberi sentuhan akhir. Dengan cekatan, mereka melukis dengan tema-tema seperti Suthasoma, Muter Gunung, Lubdaka, Rama Tambak, Bima Swarga, Arjuna Wiwaha, dan sebagainya. Cerita-cerita itu sudah mereka kenali dengan akrab dalam kehidupan sehari-hari. Mereka mengenalinya dari relief-relief di pura, cerita mulut ke mulut. Setelah lukisan selesai dikerjakan, mereka akan mengerubungi dan berseru "beh...beh..." bersama-sama, meski tema lukisannya itu-itu juga. Jika mereka



PECAH. JAKE

...interaksi sehari-hari adalah kegiatan yang sedemikian ritualistis dan religius, sedemikian bersifat biasa, sehingga sulitlah mengatakan di mana orang berhenti dan di mana orang mulai...

mendapati sesuatu yang lain dalam lukisan itu, mereka tidak berseru "beh...beh...beh..." lagi, tapi diam, bergunjing, dan mungkin menanyakannya pada si pelukis.[6]

II

Lingkungan tradisional yang relatif homogen, terpadu, serta utuh ini biasanya hanya memiliki solidaritas yang relatif sempit, yakni solidaritas dengan orang-orang *setempat-sezaman*[7]. Orang-orang setempat-sezaman ialah individu-individu yang secara aktual berjumpa; pribadi-pribadi yang bertemu satu sama lain, di mana saja, dalam kehidupan sehari-hari. Mereka berkomunikasi dengan dan dalam sistem simbol yang sama. Mereka membagi ruang geografis yang relatif sama. Mereka juga membagi kesejarahan yang sama. Mereka pun menjalankan interaksi sosial secara langsung, temu muka. Kehadiran secara fisik dan fisik itu sendiri sangat penting, bahkan wajah merupakan wahana sosial. Tulis Giddens[8]:

> In human beings, the face is not simply the proximate physical origin of speech, but the dominant area of the body across which the intricacies of experience, feeling and intention are written. In banal but very significant way, the face in human social relationships influences the spacing of individuals in circumstances of co-presences.

Kedekatan emosional dan jarak sosial dinyatakan dalam ekspresi wajah. Wajah yang ramah menyampaikan kedekatan emosional; wajah yang cemberut menyatakan jarak emosi yang mesti diperhitungkan. Wajah yang menyembunyikan ekspresi pribadi dalam setiap hubungan sosial tidak turun begitu saja dari langit. Ini merupakan bentukan kultural yang dipelajari dan diturunkan untuk menopang suatu tatanan yang harmonis. Di Bali, seremonialisasi hubungan sosial, bersamaan dengan anonimisasi pribadi dan penghentian waktu, mendapatkan bentuknya yang paling rumit. Mulai dari penggunaan bahasa yang bertingkat-tingkat, pemanggilan nama, status, sampai dengan pengaturan ekspresi wajah. Menurut Clifford Geertz[9],

> Interaksi sehari-hari adalah kegiatan yang sedemikian ritualistis dan religius, sedemikian bersifat biasa, sehingga sulitlah mengatakan di mana orang berhenti dan di mana orang mulai; dan keduanya tak lain merupakan ungkapan-ungkapan dari apa yang layaknya merupakan ciri kultural Bali yang terkenal: kejeniusan artistiknya. Pawai-pawai pura yang rumit, opera-opera yang penuh dengan kata-kata yang membubung tinggi, balet-balet yang serasi dan permainan wayang yang rumit, percakapan yang berputar-putar dan isyarat apologetis--semua ini hanyalah segelintir saja. Etiket adalah semacam tarian, tarian adalah semacam ritus, dan pemujaan adalah sebentuk etiket. Seni, agama, dan sopan-santun, semuanya mengagungkan kenyataan luar yang tersusun, yang terbungkus rapi.

Kesemua hal tersebut berada dalam hubungan saling tergantung. Pemanggilan nama di Bali dengan "Ayah/Ibu dari" atau "Nenek/Kakek dari" menumpulkan perasaan akan kehadiran seseorang yang nyata, yang menua, dan berhenti hidup, serta mempertalikan semua orang dalam jaring metabolisme sosial masyarakat Bali. Unsur prokreasi adalah hal pokok dalam identitas sosial. Berketurunan berarti melahirkan kembali "masyarakat" dan memelihara keadaan yang tetap. Ini sama halnya dengan pengaburan dimensi waktu dengan kalender taksonomis Bali, yang membedakan hari sebagai penuh dan tidak penuh. Yang penting ialah hari macam apakah sekarang, bukannya kapankah sekarang, dalam kaitannya dengan konsep waktu abstrak yang linear. Waktu kehilangan dimensinya dan dialami sebagai penuh dengan upacara atau tidak. Satu upacara cukup mandiri, tidak saling terkait langsung dengan upacara yang lain. Kesemuanya menata keutuhan masyarakat Bali.

Keutuhan-keutuhan lokal beginilah yang sekarang sudah jarang sekali kita jumpai. Terlebih, ketika kita berbicara tentang kerja bersama antarkultur demi sebuah proyek: menjadi Indonesia.

III

Mengalami perjumpaan dengan seseorang tidak sama dengan membayangkan orang itu. Ketika terjadi perjumpaan langsung, terjadilah pula pengendalian suatu harmoni, dan suatu integrasi. Tidak demikian halnya dengan pergaulan tak langsung. Ikatan sosial menjadi longgar dan terjadi dalam seperangkat umum pengandaian-pengandaian yang dirumuskan secara simbolis. Dalam satuan yang lebih besar, Indonesia, ikatan sosial ini memainkan peranan penting dalam proyek besar "menjadi Indonesia". Bukannya menurunkan pembicaraan pada tingkat yang remeh, kalau kita membahas permasalahan ini dari sudut pandang para pelaku. Dan juga bukan pekerjaan yang lebih mudah guna menjalin ikatan sosial, ketimbang membangun keindonesiaan menurut kaidah-kaidah formal. Menyusun sebuah kitab undang-undang hukum pidana, dengan sanksi yang tegas, tidak sama halnya dengan menanamkan kesadaran perasaan bersalah yang dialami bersama dan meneguhkan solidaritas sosial.

Sebagai misal, perkawinan pada usia muda telah diatur dalam suatu peraturan yang berlaku secara nasional, tetapi masing-masing kultur

menjalankan kebijaksanaannya tersendiri yang sesuai dengan "dunia" yang mereka susun. Sedemikian halnya dengan kasus kesenian tradisional. Tak akan cukup bila hanya dengan mengoleksi puncak-puncak kebudayaan lokal yang dilakukan, kalau ingin menjadi Indonesia. GBHN[10] mengatakannya demikian:

> Penjelasan pasal 32 Undang-Undang Dasar 1945 menyatakan bahwa kebudayaan bangsa ialah kebudayaan yang timbul sebagai buah usaha budinya rakyat Indonesia seluruhnya, termasuk kebudayaan lama dan asli yang terdapat sebagai puncak-puncak kebudayaan di daerah-daerah di seluruh Indonesia.

Pendekatan yang formalistis demikian tidak dapat menghasilkan apapun selain dokumentasi. Bisa saja dicetak buku-buku tentang kesenian tradisional, atau juga dikoleksi besar-besaran di Taman Mini Indonesia Indah, tapi tetap saja kebudayaan dan kesenian adalah sesuatu yang dialami dan dihidupi sehari-hari.

Tentu saja, kita tidak ingin terjatuh dalam kubangan pembicaraan yang relativistik dan fatalis. Mari kita ambil contoh bagaimana orang Bali "mengalami keindonesiaannya":

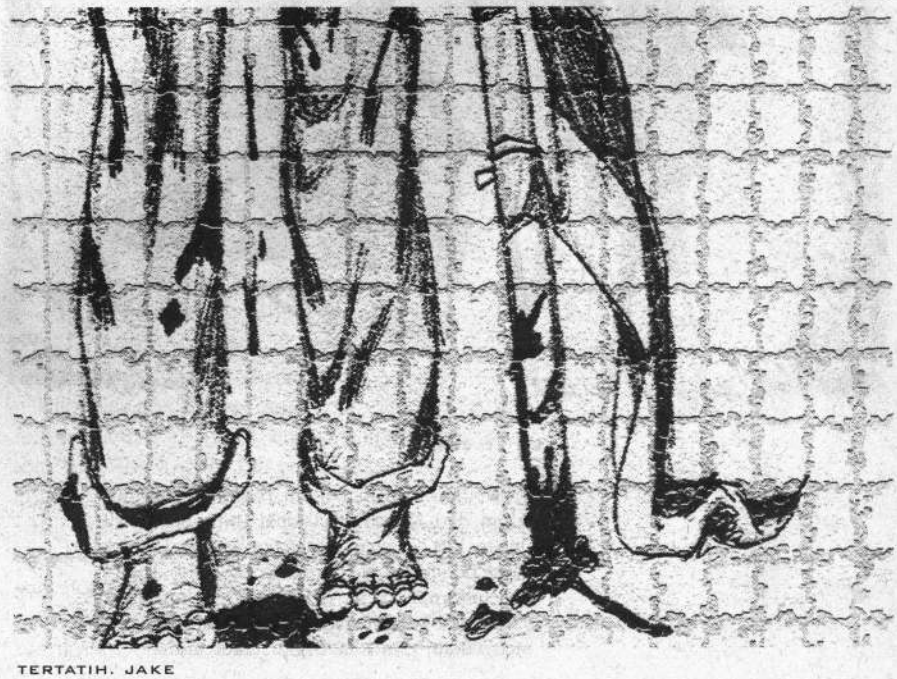
> - Itu keramat bagi masyarakat Bali?
> - O, keramat sekali. Itu tempat dahulu yang Empuni Rake tiba di Bali pada abad ke-15. Jadi Majapahit sudah runtuh dan beliau datang kemari. Beliau yang mengembangkan, inspirator daripada agama Hindu Dharma. Beliau 3 bulan *semedhi* di sana. Sekarang pura itu dikeramatkan oleh orang Bali. Tapi sekarang--oleh karena siapa punya salah saya tidak mau mengatakan, ya--dekat pura itu walaupun sudah ada suatu fatwa dari Parisada itu tidak boleh didirikan bangunan-bangunan duniawi di radius 2 km dari pura-pura itu, tapi kok dibangun di sana itu Bali Nirwana Resort.
>
> Dibangun dekat pura itu. Saya lihat sendiri itu *golfcourse international palace*. Ini sudah melecehkan agama! Apa sebabnya? Karena si Bakri itu tentu sudah...seandainya itu permen *gitu* mudah sekali menjualnya, karena Tanah Lot itu sudah terkenal di seluruh dunia, pemandangannya, *sunset*-nya, jadi tidak usah bikin promosi lagi tentu akan laku semua. Jadi siapa yang memberikan izin--tapi saya tidak akan menyebutkan satu nama, ya--nah itu sudah berdosa dan mengomersialisasikan agama.[11]

Meskipun hanya satu, dan dari golongan yang cukup terpelajar secara akademik, pendapat di atas bisa dijadikan contoh bagaimana seorang anggota masyarakat mengalami pengaruh dari luar, dalam hal ini pariwisata. Kita tidak bisa berbicara tentang perekonomian dan pembangunan nasional versi Indonesia. Paling tidak, dari wawancara di atas kita bisa menafsirkan bahwa dalam agama Hindu-Bali, konsep dosa lebih diberi prioritas daripada hitungan ekonomis-material. Kesejahteraan sebagai manusia adalah memenuhi tugas yang dibebankan padanya sesuai dengan ajaran yang diterimanya, dan di dalamnya tidak ada tulisan yang berbunyi: sukseskanlah pariwisata di Bali.

Dalam wilayah kultural, dosa dalam agama ini sejajar dengan rasa malu. Di Jawa, misalnya, rasa malu sedemikian kuat pengaruhnya, bahkan meresap pada bangunan-bangunan struktur politik yang notabene modern dan rasional. Sekali lagi, karena manusia mengalami dunianya tidak sejajar dengan rumusan-rumusan abstrak yang ada. Bagi orang Jawa, kepenuhan sebagai manusia diungkapkan dalam kata-kata *wis Jawa*. Dan ini maksudnya adalah kepatuhan terhadap sopan santun yang rumit, peka terhadap cita rasa estetik atas piaraan, arsitektur rumah, penarikan diri dari keramaian umum, serta penekanan pada keheningan, kesabaran, bahkan kepasrahan.

Rasa malu kultural ini tak bisa dihakimi sebagai rasional atau tidak. Rasa malu ini sungguh penting dalam lingkungan budaya setempat, dan bisa saja menjadi simpul di mana semua bentuk-bentuk kebudayaan itu mendapatkan tenaganya--suatu kekuatan pemaksa atas setiap anggota masyarakat untuk mematuhi aturan demi terjaganya keharmonisan sosial. Rasa malu yang tidak cukup dipahami dalam lingkup pengertian etiket tapi spiritual.

Setiap sistem budaya, sebagaimana telah diurai di awal tulisan ini, menyediakan jawaban atas permasalahan manusia berkenaan dengan eksistensinya. Setiap jawaban selalu berkarakter lokal, sebab selalu terkait dengan lingkungan material dan spiritual yang masing-masing berbeda. Tepat ketika kita membicarakan ini, maka "menjadi Indonesia" tidak cukup sekedar meningkatkan pendapatan ekonomi dan meningkatkan pendidikan (bisa jadi pendidikan kultural di lingkungannya jauh lebih berguna, memberinya bekal untuk hidup). Malah bukan



TERTATIH. JAKE

itu, menjadi manusia Indonesia seutuhnya, tentunya. Tapi kita juga jangan terjebak pada mimpi yang kosong, lantas menjadikannya alasan untuk melakukan kekerasan kultural, memaksakan satu bentuk kebudayaan.

IV

Kekerasan bisa terjadi melalui sistem bahasa nasional, sistem hukum nasional, sistem ekonomi nasional, sistem politik nasional, sistem pemerintahan, dan seterusnya. Di dalam sistem ekonomi nasional, sering terjadi hubungan kekuasaan yang tidak seimbang antara pusat-daerah. Sumber-sumber ekonomi dikuasai negara demi pembangunan bangsa (yang minor mengalah terhadap yang mayor) dan didistribusikan kembali secara tidak adil. Masyarakat Irian yang "memiliki" (mereka sendiri, terutama yang di pedalaman, kurang memahami konsep memiliki dalam pengertian sekarang) emas dan tembaga, toh masih saja hidup tidak layak bahkan terancam bahaya kelaparan. Juga di Aceh.

Dalam bidang bahasa kita bisa mengambil contoh India. Nehru tergoncang oleh pengalamannya di Komite Bahasa dan menyatakan:

> (Penelitian ini) dalam beberapa cara telah membuka mata kita. Jerih payah selama 60 tahun dari Kongres Nasional India berdiri di depan kita, dengan kesetiaan sempit India kuno yang berabad-abad lamanya, kecemburuan-kecemburuan picik, dan prasangka-prasangka yang tolol yang terjadi di dalam konflik yang mematikan, dan kita begitu takut untuk menyaksikan betapa tipisnya es yang di atasnya kita meluncur. Beberapa dari orang-orang yang paling cakap di negeri ini datang sebelum kita dan secara meyakinkan dan menarik hati menyatakan bahwa bahasa di negeri ini menjadi dan merupakan kebudayaan, ras, sejarah, individualitas, dan akhirnya sebuah sub-negara.[12]

REBUILD.JAKE

Bahasa, kita tahu, bukan saja sekedar instrumen penyampai gagasan, tetapi ia lumat dan luluh pada kebudayaan lokal itu sendiri, yang masing-masing memandang "dunianya" dengan caranya yang berbeda-beda. Dan di India, es yang tipis itu pecah. Dalam satu dasawarsa, India hampir sepenuhnya mereorganisasi menurut garis-garis bahasa.[13] Bahasa merupakan unsur penyusun yang tak bisa dilepaskan dari kebudayaan dan, dengan demikian, solidaritas sosial dan integrasi sosial. Kekerasan dalam rangka solidaritas dan integrasi, dalam rangka pembangunan nasional, terjadi dalam bahasa kita. Saya sendiri masih heran, kenapa dulu kita bisa bersepakat tentang satu hal: bahasa Indonesia.[14]

Kita tidak perlu menderetkan sekian banyak permasalahan yang mungkin ada, tapi cukup mengingat bahwa permasalahan kesenian tradisional bukanlah satu hal yang bisa diisolasikan pembahasannya. Manusia hidup dalam satu kesatuan budaya yang kompleks dan saling terkait. Permasalahan kesenian tradisional juga bukanlah tepi dari pusat permasalahan lain yang lebih utama. Pertimbangan yang agak realistis adalah kemendesakan.

Dalam kasus kesenian tradisional, yang mendesak untuk dilakukan ialah perlunya disusun kerangka kerja simbolis, sebagai sumber informasi, yang terpadu dan utuh untuk mengalami kenyataan sosial yang sedang terus menerus berubah dengan kecepatan yang semakin meninggi. Arus pariwisata internasional dengan menampilkan kesenian tradisional, yang begitu saja dicomot dan dipentaskan tanpa mengikutsertakan konteks yang sesungguhnya sangat penting, (malah yang memungkinkan kesenian tradisional itu sendiri), adalah salah satu permasalahan yang cukup besar, penting, dan mendesak. Tari Legong yang hanya menjadi 20 menit dan di hotel jelas jauh berbeda dari aslinya. Ditonton bukan oleh anggota masyarakat kultural mereka sendiri juga bukanlah hal sederhana. Ini menyangkut pandangan dunia (*world view*) kebudayaan mereka. Dan jika si penari beserta rombongan melakukannya untuk uang, apakah mental dan sikap hidup mereka sudah cukup selaras dengan kenyataan baru itu? Mungkin perlu dilakukan pembedaan, jenis kesenian tradisonal yang mana saja yang bisa "dibawa ke luar" dan mana yang tidak. Untuk yang tidak juga perlu dibedakan, apakah wisatawan asing boleh menyaksikannya di lingkungan mereka atau tidak. Untuk sesuatu yang sungguh sakral dan eksklusif, sebenarnya kita bisa mengatakan

bahwa "ini urusan keluarga" pada orang asing.

Tiga kekuatan besar dari luar yang mengubah keutuhan kesenian tradisional adalah: *agama, modal, dan birokrasi/ negara*. Yang *pertama*, agama di lingkungan yang tradisional biasanya adalah agama yang belum dirasionalisasikan. Agama ini ramai dengan ritual-ritual, penuh keterpesonaan pada kekuatan-kekuatan di luar manusia. Biasanya, kekuatan ini "dilambangkan" dengan alam: persimpangan jalan, pohon besar, sungai, mata air, batu-batu, hewan-hewan tertentu. Kekuatan-kekuatan ini selalu mengancam eksistensi manusia, dan untuk menenangkan, menjaga harmoni dunia manusia dan dunia mereka, butuh laku tertentu: *ruwatan, slametan,* upacara korban, dan seterusnya. Ciri kentara dari agama ini yakni tidak adanya sistematisasi terhadap agama, berpusat pada tindakan. Masuknya agama yang dirasionalisasikan kemudian mengubah kesakralan yang tersebar ini pada satu konsep inti. Bersamaan dengan ini, rasionalisasi juga mengubah hubungan manusia dengan alam, dari penuh keterancaman menjadi penguasa alam. Alam tidak lagi penuh kekuatan luar biasa, kehilangan pesonanya (*disenchanted*)[15]. Sejajar dengan perubahan ini terjadi pula komodifikasi atas alam, lahan pertanian, tanaman, hewan.

...pada pengertian yang demikian, bisa dipahami jika kesenian tradisional berfungsi meneguhkan solidaritas sosial, menguatkan ikatan pada masing-masing anggota-- bahwa mereka adalah suatu bagian yang memiliki kesamaan; bahwa ada "kita" dan ada "mereka"; bahwa "kita" sama dan "kita" berbeda dengan "mereka".

Kedua, seperti telah diperikan sebelumnya, dunia pariwisata mengoyak kesatuan masyarakat tradisional. Selain melalui pariwisata, juga lewat industri lain, seperti sekolah, musik, *fashion*, televisi, radio, masih banyak lagi. *Ketiga*, negara, melalui tangan birokrasinya, telah masuk ke pedalaman dan "menguasai" mereka sebagai sosok-sosok asing yang tidak pernah ada dalam referensi mereka. Strategi yang dikerjakan ialah "membagi dan menguasai". Ruang keputusan atas satuan masyarakat, keluarga misalnya, diintervensi oleh kekuatan luar. Urusan menentukan jumlah anak kemudian tidak lagi urusan rumah tangga itu, tapi aparat negara yang mengaturnya. Struktur sosial lantas berubah. Pusat kekuasaan bergeser. Otoritas berpindah. Walau begitu, Kepala Desa, sebagai representasi kekuasaan negara, belum tentu diakui penuh otoritasnya oleh masyarakat setempat. Pemimpin tradisional didasarkan pada legitimasi yang sering jauh berbeda dengan birokrasi modern.

Legitimasi ini menjadi masalah yang besar ketika rujukan nilainya berasal dari dunia nilai yang berbeda. Kepercayaan masyarakat pada diri dan "dunia" mereka telah diretakkan. Kenapa sesuatu itu sakral? Sesuatu, yang semula dipercaya begitu saja, seperti dikejutkan sebab harus dijawab dengan rasio dan harus rasional. Pada sisi lain, legitimasi negara sebagai "orang asing", yang turut menentukan kehidupan masyarakat tradisional, juga dipertanyakan. Hubungan antara "yang lama" dan "yang baru" memang problematik. Kita tidak bisa kemudian mengatakan yang lama adalah asli tanpa pernah tercampur dengan yang baru dari luar. Tapi, paling tidak, kita tahu dan cukup yakin bahwa keutuhan itu relatif masih ada dan dihayati--artinya dianggap ada-- dan sekarang ketidakutuhan itu terasa benar. Terlebih pada anak muda yang kehilangan ritualnya, juga pada sebagian dari kita yang membaca koran di pagi hari untuk mengenali diri kita dan dunia kita. Sementara itu, dunia dalam koran begitu terseraknya dan penuh kontradiksi-- hampir tanpa acuan.

V

Tulisan ini tidak hendak mengajukan pemecahan masalah yang praktis, sebab untuk ini dibutuhkan penelitian mendalam atas begitu banyak kasus yang masing-masing unik. Yang bisa dilakukan hanyalah mengenal peta permasalahan dan titik-titik pentingnya, kemudian mengenali posisi kita dan menentukan arah perjalanan. Posisi kita ada di perbatasan. Masyarakat tradisional yang "utuh" telah kita tinggalkan dan tidak mungkin lagi kita kembali padanya. Sementara, masyarakat modern juga belum dapat kita capai. Semuanya (masyarakat, kebudayaan, dan kesenian) adalah tentang manusia: tentang permasalahan sehari-hari dalam hidup; tentang perasaan linglung dan disorientasi; tentang kegelisahan yang tidak habis-habisnya; tentang spiritualitas manusia zaman ini, keakraban dengan *liyan, the other*. Perasaan *comfortable* tinggal di dunia.

Kita bisa mendengarkan suara-suara kearifan masyarakat tradisional untuk menghargai alam dan kosmos--untuk bergerak dengan lebih lambat dan tidak terjebak pada keramaian pasar yang tidak pernah tahu dan tidak peduli kapan harus berhenti. Sementara kerusakan alam telah semakin luas, hubungan antarmanusia telah semakin asing, dan spiritualitas manusia menguap. Setiap kali pertunjukkan kesenian

dipentaskan, maka manusia sekarang datang dengan membawa dirinya sendiri dan berusaha sebisanya mengenali dirinya sendiri di sana. Tidak lagi mengenal seseorang yang duduk di sampingnya. Tidak lagi merasa tinggal, *at home*. Jadilah mereka gelandangan sejarah yang disusunnya sendiri; menjadi hewan yang terjerat dalam perangkap kebudayaannya sendiri.

Tampaknya lebih banyak suaka mesti didirikan: untuk Tari Legong dan penarinya; untuk perkembangan yang lebih wajar; untuk toleransi yang lebih besar; untuk sesuatu yang lebih kecil dari kebudayaan nasional, namun sungguh terasa bagi pribadi-pribadi; untuk rasa hangat dan akrab.❐

Catatan Akhir

1. Entah seberapa persis lukisan kejadian *wayangan* ini. Yang jelas, kurang lebih demikian yang masih bisa saya ingat. Saya hanyalah bagian dari arak-arakan generasi yang kehilangan acuan identitas. Ibu saya pun menceritakan Dewi Sri tidak lebih dari dongeng si Kancil.

2. Edi Sedyawati, dalam *The Making of Indonesian Art, The Sculpture of Indonesia* (Washington: Gallery of Art, 1990), mencatat 10 bentuk kebudayaan yang "asli" di Indonesia: *wet-field rice cultivation, well-developed social organization, the shadow theater, the batik technique of cloth ornamentation, gamelan music, indigenous metrical poetry, metal working techniques, original currency, astronomy,* dan *navigation technology.*

3. Umar Kayam dan Harri Peccinotti, *Semangat Indonesia: Suatu Perjalanan Budaya* (Jakarta: Gramedia, 1984), hal. 84.

4. Lihat Umar Kayam, "Penghayatan Seni dan Eksplorasi Seni", dalam *Seni, Tradisi, Masyarakat* (Jakarta: Sinar Harapan, 1981), hal. 24.

5. Cerita ini didapat dari Dirmawan Hatta yang pernah melakukan reportase di Hilisimaetano, Nias, dan melaporkannya untuk *Balairung*, Edisi 23/Th. IX/1995.

6. *Op. cit.*, Umar Kayam, "Kebudayaan Indonesia dan Kepribadian Bangsa", hal. 13. Baca juga "Arjuna Wiwaha", dalam Umar Kayam dan Harri Peccinotti, *Semangat Indonesia: Suatu Perjalanan Budaya* (Jakarta: Gramedia, 1984), hal. 92--93.

7. Periksa Clifford Geertz, *Tafsir Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hal. 152.

8. Anthony Giddens, *Constitutions of Society: Outline of the Theory of Structurations* (UK, 1986), hal. 67.

9. *Op. cit.*, Clifford Geertz, hal. 191.

10. GBHN 1993-1998, Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI.

11. Wawancara dengan Dr. Mr. Ida Anak Agung Gde Agung dalam Bulanan Sosial Budaya *Busos*, No. 245/ Tahun XXVI/1997, hal. 8.

12. Dikutip dari S. Harrison, "The Challenge to Indian Nationalism", dalam *Foreign Affairs*, No. 34, April 1956, hal. 3.

13. Clifford Geertz, *Politik Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hal. 76.

14. Hilmar Farid, "Menemukan Bangsa, Mencipta Bahasa: Bahasa, Politik, dan Nasionalisme", dalam *Kalam*, Edisi 3, 1994.

15. *Op. cit.*, Clifford Geertz, *Tafsir Kebudayaan*, hal. 127.

ucapan terima kasih

Panitia Workshop Polling Pers Mahasiswa se-Indonesia 19-21 Maret 1999, mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES), Jakarta
2. Harian Umum Kompas, Jakarta
3. Institut Studi Arus Informasi (ISAI), Jakarta
4. Australia-Indonesia Institute (AII), Jakarta
5. Rektor Universitas Gadjah Mada
6. Pembantu Rektor Bidang Kemahasiswaan UGM
7. Bapak Daniel Dhakidae, Ph.D., Jakarta
8. Institut Advokasi Pers Indonesia (IAPI), Jakarta
9. Sdri. Titi Irawati, Jakarta
10. Litbang Harian Kompas, Jakarta
11. Majalah Berita Mingguan Tempo, Jakarta
12. PT. Coca-cola Amatil, Semarang
13. Yayasan Sinyal, Jakarta
14. Mocokampleng, Yogyakarta
15. Bapak Dr. Mochtar Mas'oed (Fisipol UGM)
16. Bapak Cornelis Lay, M.A.(Fisipol UGM)
17. Bapak Bambang Purwoko (Fisipol UGM)
18. Sdr. Eriyanto,S.IP.
19. Para pemandu
20. Pembantu Dekan III FISIP, Universitas Atmajaya, Yogyakarta
21. Institute for Research and Empowerment (IRE), Yogyakarta
22. Lembaga Penelitian CRI Alocita Yogyakarta
23. Bapak Adam Titra (Fisipol UGM)
24. Segenap pengurus UPT Komputer/PIKSI UGM
25. Kawan-kawan komunitas Bulaksumur B-21, pengurus Majalah Balairung dan SKM Bulaksumur
26. Segenap pegiat pers mahasiswa se-Indonesia.
27. Segenap Pengurus Yayasan Amal Insani Yogyakarta
28. Pihak yang tidak bisa kami sebut satu-persatu,

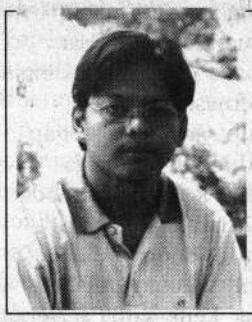
atas segala bantuannya, sehingga acara tersebut dapat berlangsung dengan lancar

Dwifungsi ABRI:

Jasad Yang Selayaknya Dimakamkan

Catatan Perjalanan Sospol ABRI

Perdebatan wacana sipil militer di Indonesia mencuat ketika ABRI dengan dwifungsinya menguasai hampir seluruh sendi sosial-politik. Keinginan menghapusnya lalu menjadi tuntutan yang tak bisa ditunda lagi.



BESTANTIA

AJIANTO DWI NUGROHO

Lahir di Solo, 15 Juni 1976. Masih kuliah di Fisipol UGM, Jurusan Ilmu Sosiatri. Pernah aktif di Forum Kajian Sosial Humaniora (FKSH) dan gerakan mahasiswa. Kini sebagai kepala Litbang Balairung *dan koordinator Pusat Informasi Pers Mahasiswa Indonesia (PIPMI) untuk* Balairung on-line.

Kajian ilmiah atau tulisan yang membeberkan tentang hubungan sipil-militer secara dalam telah cukup banyak diminati. Wacana ini berkembang menjadi pembahasan yang serius, karena dinilai oleh beberapa pengamat dan aktivis politik sebagai kasus yang unik. Pada umumnya, seperti pengalaman-pengalaman demokrasi di Barat, militer diposisikan tunduk dalam supremasi sipil. Namun yang terjadi di negara Dunia Ketiga sangat unik. Militer justru menjadi pelopor dalam mengendalikan kebijakan-kebijakan pemerintahan, atau sebaliknya, militer hanya menjadi "kartu mati" di tangan pemerintah.

Perdebatan wacana militer-sipil di Indonesia pun kembali mencuat dalam dasawarsa ini. Hal itu dapat dilihat melalui berbagai seminar dan diskusi, aksi-aksi mahasiswa, juga tulisan di koran-koran. Bisa dipahami, sebab kini kian sering terjadi pelanggaran-pelanggaran HAM yang dilakukan terang-terangan oleh institusi militer, dan diperkuat dalam praksisnya, seperti penculikan aktifis, penerapan Daerah Operasi Militer (DOM) di beberapa daerah, serta tindakan-tindakan represif dalam upaya "menstabilkan" keadaan negara. Jika dirunut lebih dalam lagi, ada beberapa faktor yang menjadi legitimasi institusi tersebut dalam melakukan aktifitas sosial-politik dengan cara-cara seperti yang dicontohkan di atas.

Dalam tulisan ini, penulis mencoba mengupas alasan sejarah, ideologis, hingga pada praksis institusi militer dalam kehidupan sosial-politik di Indonesia, dan kaitannya dengan dunia internasional.

Kecenderungan Militer Dunia Ketiga

Perkembangan militer dalam negara ketiga sangat menarik sebagai bahan kajian di kalangan aktifis dan pengamat politik militer. Bahkan dewasa ini tidak lagi ditelaah masuknya militer ke dunia politik (*military-invention*), tetapi lebih pada kasus-kasus kembalinya militer ke barak (*military-whitdrawal*) yang menjadi pusat perhatian dalam berbagai kajian itu.[1]

Pascaperang dingin, persaingan dua ideologi besar sangat berpengaruh pada perkembangan sosial-politik di negara berkembang. Kapitalisme terus berusaha menjadi "pemimpin" tunggal dunia, dengan menerapkan beberapa cara, seperti mempertahankan ideologi dan kepentingan modalnya. Instrumen yang dipakai pengikut ideologi ini sangat beragam. Salah satunya ialah militer, sebagai alat kepentingan ekonomi-politik. Militer negara Dunia Ketiga--yang kebanyakan dilatih oleh Amerika Serikat--menjadi perpanjangan tangan kaum kapitalis internasional. Rezim militer yang berkolaborasi dengan kelas borjuis inilah yang disinyalir oleh O'Donnel sebagai rezim *otoriter-birokratik*, atau Herbert Feith menyebutnya sebagi rezim

developmentalisme-represif.[2] Jika ditilik lebih lanjut,rezim otoriter-birokratik mempunyai ciri khusus diantaranya sebagai berikut:[3]

Pertama, Pemerintahan dipimpin oleh militer sebagai suatu lembaga yang bekerja sama dengan kaum borjuis dan teknokrat. Kedua,Rezim ini didukung oleh kaum wiraswastawan oligopolistik yang bekerja sama dengan kaum bisnis internasional. Ketiga, Proses pembuatan kebijakan melalui pendekatan birokratik-teknokratis.

Dalam perkembangan lebih lanjut, militer Indonesia membentuk jaringan korporatik yang dibuat demi kelangsungan politiknya. Buktinya, terdapat struktur militer yang sangat hegemonik dari atas sampai bawah.

Keempat,biasanya terjadi demobilisasi massa.Serta kelima, Penggunaan cara-cara represif untuk mengendalikan oposisi.

Selain itu, ada pula beberapa alasan mengapa kaum kapitalis internasional menjalankan kepentingan ekonomi politiknya dengan merangkul militer.

Alasan *pertama*, kapitalis internasional menjadikan militer alat untuk menghancurkan langkah komunisme di negara Dunia Ketiga yang memang menjadi ajang perebutan dua ideologi besar, khususnya pada era perang dingin. Melalui Dana Moneter Internasional (IMF), penganut ideologi ini berupaya agar di setiap rezim otoriter-birokratik, khususnya, dijaga kestabilan sosial-politik demi kelancaran modal yang mereka tanamkan di tiap-tiap negara tersebut. Rezim ini, akhirnya,--dengan dalih stabilisasi--"setia" mematuhi tuntutan IMF tersebut. Fenomena bentuk kerja sama tersebut dapat dilihat dengan ciri-ciri antara lain:

a. Rezim yakin pada mekanisme pasar bebas dan harga.. Implementasinya tampak pada cara-cara penentuan keuntungan dan harga secara bebas, termasuk dalam menentukan alokasi ekonominya yang secara bebas pula.

b. Rezim juga bertugas mengendalikan dan mengawasi neraca pembayaran pinjaman luar negeri, sehingga tidaklah mengherankan apabila bisa berkuasa di saat krisis ekonomi dan krisis sosial-politik--atau dalam istilah Huntington, sebagai *mass praetoranism*[4]. Krisis ekonomi yang dimaksud ialah naiknya laju inflasi dan menyusutnya jumlah alat pembayaran asing. Hal ini terjadi karena adanya anggapan bahwa pemerintahan sipil tidak mampu menanggulangi masalah tersebut, dan militer mempunyai legitimasi untuk mengambil alih kekuasaan. Mereka melakukan dengan cara-cara menaikkan pajak, mengurangi subsidi-subsidi negara, menekan upah agar harga stabil, dan mendevaluasi mata uang guna memacu ekspor serta mengawasi neraca perdagangan agar tidak defisit.

Alasan *kedua*, untuk menanamkan modal di negara negara Dunia Ketiga. Ini bisa dipahami karena di negara Dunia Ketiga banyak sekali terdapat sumber daya alam, yang dapat "dikeruk" dengan tenaga murah.

Alasan *ketiga*, penganut paham kapitalis percaya bahwa dengan melakukan sistem ekonominya, perubahan sosial akan terjadi--dari tahapan masyarakat yang tradisional, agraris, dan feodal menuju masyarakat yang rasional dan demokratis.[5] Namun yang menjadi masalah, benarkah masyarakat yang kapitalistik mampu membangkitkan demokrasi dengan memakai "alat" militer?

Pengamat politik O'Donnel membantah hal tersebut. Ia menyatakan, memang benar pertumbuhan ekonomi yang kapitalistik dalam derajat tinggi akan berpengaruh dalam pluralisme politik. Akan tetapi, pluralisme politik tidaklah berarti sama dengan demokrasi politik. Pluralisme politik lebih menunjuk pada banyaknya kelompok-kelompok politik yang ikut ambil bagian dalam konteks politik nasional. Sementara, demokrasi politik mengacu pada kemampuan kelompok-kelompok tersebut untuk memainkan peranannya dalam konteks politik nasional.

Pada akhirnya, tidaklah mengherankan jika dalam catatan sejarah Dunia Ketiga, kaum kapitalis mendukung perebutan kekuasaan oleh militer. Rezim militer ini biasanya mempunyai legitimasi untuk melakukan kudeta di saat negara mengalami krisis ekonomi, politik, dan sosial. Seperti yang dilontarkan Amost Perlmutter:

> Rezim-rezim militer biasanya terdapat dalam masyarakat yang mengalami perubahan, kekurangan tata keteraturan dan dukungan politik yang sah. Rezim ini cenderung tumbuh subur dalam pemerintahan yang tidak stabil, belum berkembang secara politik, belum padu secara struktural, dan dalam beberapa kasus berfungsi sangat buruk. Rezim militer didirikan untuk menggantikan rezim-rezim yang lemah, eksekutif-eksekutif dan pemerintahan yang lemah, khususnya untuk mempertahankan negara dari pengambilalihan secara revolusioner oleh kaum komunis atau ekstrimis.[6]

Fenomena tersebut dapat dilihat dari besarnya upaya– upaya kudeta militer di beberapa negara. Katakanlah, kudeta Brazil (1964), Argentina (1966), Peru (1968), Chile (1973), dan Myanmar (1962).

Diterapkannya Politik Militer Indonesia

I. Catatan Sejarah

Tidaklah berlebihan jika dikatakan, "Sejarah dibuat oleh orang yang menang dalam sejarah." Ini bisa disimak dari perjalanan sejarah militer Indonesia. Sejak masa peperangan hingga munculnya konsep Dwifungsi ABRI, yang menjadi legitimasi keterlibatan militer dalam kehidupan sosial-politik dewasa ini. Keterlibatan

tersebut diyakini mempunyai beberapa alasan dalam upaya "melegalkan" posisi sosial-politiknya.

Banyak anggapan mengatakan bahwa tentara Indonesia lahir bersama rakyat pada masa-masa revolusi mencapai kemerdekaan. Anggapan tersebut terus berkembang hingga kini. Padahal, jika dikaji lebih mendalam lagi, kelahiran tentara Indonesia tidak ada kaitannya dengan perjuangan rakyat Indonesia pada masa revolusi waktu itu. Lahirnya tentara Indonesia, dalam hal ini Tentara Nasional Indonesia (TNI), sebenarnya dibidani oleh PETA, HEIHO, dan KNIL.[7] Hanya golongan menengah sajalah yang sempat bergabung di organisasi tersebut. Sementara itu, massa rakyat tetap melakukan perjuangan revolusinya sendiri. Ini terbukti dari beberapa kasus perlawanan kaum tani di berbagai daerah--mereka telah berjuang jauh sebelum TNI terbentuk.

Alasan sejarah ini sangat kental mewarnai perkembangan militer Indonesia hingga kini, bahkan dapat dilihat dari peristiwa monumental yang sering menjadi alasan penguat para petinggi ABRI dalam menekankankan pentingnya peran ABRI dalam sosial-politik: peristiwa penyikapan Jenderal Soedirman dalam melakukan penolakan perintah Soekarno untuk tinggal di Yogyakarta--yang berarti menyerah pada Belanda di saat Yogyakarta diserang pada agresi kedua tahun 1948. Waktu itu Jenderal Soedirman, meski sedang menderita sakit paru-paru, memilih untuk mengungsi ke luar kota dan memimpin gerilya melawan Belanda. Peristiwa tersebut menjadi preseden bahwa militer menolak menjadi alat sipil belaka.

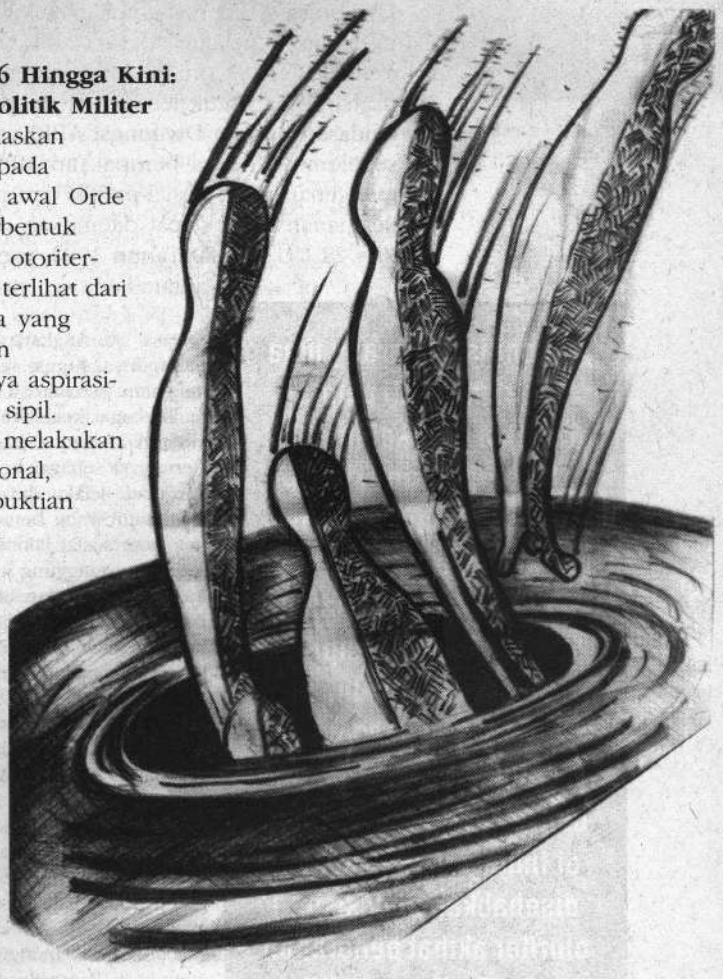
Berikutnya, situasi perang semesta (*total war*) yang terjadi di Asia Tenggara, termasuk Indonesia, dalam memerangi paham komunisme, serta adanya anggapan di kalangan militer bahwa demokrasi parlementer yang diterapkan pada waktu itu relatif gagal. Legitimasi sejarah itulah yang mendorong militer semakin terlibat dalam kehidupan sosial-politik Indonesia.

Keinginan Militer untuk berkiprah di bidang sosial-politik tampak dengan munculnya cikal bakal doktrin Dwi fungsi ABRI, yang berlangsung antara masa berlakunya UU mengenai keadaan darurat tahun 1957, dan dikeluarkannya dekrit presiden tahun 1959. Jenderal Nasution menelorkan gagasan tersebut dalam pada pidato "jalan tengah"-nya, saat mewisuda taruna Akademi Militer Nasional pada November 1958 di Magelang. Menurut Nasution, "ABRI bukan sekedar alat sipil seperti di negara Barat, juga bukan rezim militer yang mendominasi kekuasaan negara, melainkan salah satu dari kekuatan di dalam masyarakat." Konsep "jalan tengah" inilah akhirnya yang melahirkan konsep Dwi Fungsi ABRI.[7] Usaha Nasution ini kemudian berhasil, setelah sebelumnya sempat mengalami kegagalan dalam melakukan tuntutan kepada Presiden Soekarno, yang waktu itu sedang dekat dengan kelompok Bambang Supeno. (Kelompok ini, bekerjasama dengan PNI dan partai-partai Kiri di parlemen, menghendaki pembubaran DPRS, sebab dianggap terlalu mencampuri urusan intern Angkatan Darat. Sebagai akibatnya, Nasution terdepak dari elit pimpinan militer).

Peranan sosial-politik militer semakin kuat dan berusaha menyingkirkan lawan politiknya, yakni PKI, yang mempunyai organisasi yang sangat kuat dan rapi waktu itu. Untuk menyaingi PKI yang telah membentuk organisasi seperti Lekra, CGMI, dan SOBSI, pimpinan ABRI juga mendirikan beberapa organisasi massa, seperti SOKSI (Sentral Organisasi Karyawan Swadiri Indonesia), KOSGORO (Koperasi Serba Guna Gotong Royong), dan MKGR (Musyawarah Kerja Gotong Royong). Ormas-ormas ini, di kemudian hari, jadi perpanjangan tangan ABRI dalam mendirikan Sekertariat Bersama Golongan Karya (Sekber Golkar)--yang hingga kini menjadi kekuatan politik terbesar Indonesia.

II. Awal '66 Hingga Kini: Hegemoni Politik Militer

Seperti dijelaskan sebelumnya, pada pemerintahan awal Orde Baru telah terbentuk pemerintahan otoriter-birokratik. Ini terlihat dari bentuk negara yang korporatik dan disingkirkannya aspirasi-aspirasi kaum sipil. Sebagai dalih melakukan stabilisasi nasional, dengan pembuktian sejarah secara sepihak atas penyelamatan negara di tahun 1965, maka disahkannya konsep Dwi Fungsi ABRI pada seminar pertama AD tahun 1965 semakin memperkokoh posisi militer dalam percaturan sosial-politik.



TERHISAP. MOER '99

Dalam perkembangan lebih lanjut, militer Indonesia membentuk jaringan korporatik yang dibuat demi kelangsungan politiknya. Buktinya, terdapat struktur militer yang sangat hegemonik dari atas sampai bawah. Atas

perintah Nasution, dibentuklah komando-komando militer: Komando Daerah Militer (KODAM), Komando Distrik Militer (KODIM), Komando Rayon Militer (KORAMIL), hingga Bintara Pembina Desa (BABINSA). Sistem tersebut, selain diciptakan sebagai alat kontrol masyarakat, sekaligus menjadi alat peredam aspirasi masyarakat yang dinilai berseberangan atau tidak sejalan dengan kepentingan politik kekuasaan. Di samping itu, peran sosial-politik ABRI diperkuat pula dengan mendapat legitimasi yang mantap setelah Tap MPRS No. XXIV/MPRS/1966 dicetuskan. Di dalamnya dinyatakan:

> Kekaryaan anggota ABRI sebagai warga negara dan insan Revolusi Pancasila, untuk mengabdikan dirinya dalam segala bidang pembinaan Ampera dan ketahanan Revolusi, harus diakui dan dijamin kelangsungannya dengan mempertimbangkan keharusan terpeliharanya keserasian dan *team work* dalam lingkungan penugasan yang bersangkutan.[8]

Pada proses selanjutnya, pada tahun 1982, Dwifungsi ABRI menemukan kekuatan undang-undangnya melalui UU No. 20 Tahun 1982. Pengeluaran UU ini juga, sebenarnya, merupakan usaha-usaha untuk lebih memantapkan landasan-landasan hukum Dwifungsi ABRI yang sebelumnya hanya berupa Tap MPR. Pengaturan mengenai peran sosial-politik dan pertahanan keamanan ABRI dapat ditemukan dalam pasal 26 dan 28 UU No. 20 Tahun 1982, yang isinya antara lain:

> Pasal 26: Angkatan Bersenjata mempunyai fungsi sebagai kekuatan pertahanan keamanan dan sebagai kekuatan sosial.
>
> Pasal 27 Ayat (1): Angkatan Bersenjata sebagai kekuatan sosial bertindak selaku dinamisator dan stabilisator yang bersama-sama kekuatan sosial lainnya memikul tugas dan tanggung jawab mengamankan dan menyukseskan perjuangan bangsa dalam mengisi kemerdekaan serta meningkatkan kesejahteraan bagi seluruh rakyat Indonesia.
>
> Ayat (2): Untuk melaksanakan fungsi sebagaimana dimaksud ayat (1), dalam pasal ini Angkatan Bersenjata diarahkan agar secara aktif mampu meningkatkan dan memperkokoh ketahanan nasional dengan ikut serta dalam pengambilan keputusan mengenai masalah kenegaraan dan pemerintahan, mengembangkan demokrasi Pancasila dan kehidupan konstitusional berdasarkan Undang-Undang Dasar 1945 dalam segala usaha dan kegiatan pembangunan nasional.

...kondisi sekarang juga dapat menjadi catatan refleksi bagi kelompok-kelompok sipil, yang selama ini terpolarisasi, agar merumuskan agenda bersama dalam sebuah koalisi sipil-demokratik. Ini mengandaikan tumbuhnya kesadaran bahwa krisis yang terjadi di Indonesia dewasa ini disebabkan oleh sistem otoriter akibat penerapan konsep Dwifungsi ABRI...

Dalam perkembangan berikutnya dapat dimengerti jika militer akhirnya menduduki bidang-bidang penting dan strategis dalam pemerintahan dan sektor lainnya.

Peran Militer dalam Politik

Dalam bidang politik, melalui legitimasi konsep Dwifungsi ABRI, militer dapat dipastikan memegang kendali jalannya pemerintahan. Besarnya anggapan militer sebagai penjaga stabilitas nasional, akhirnya, membawa dampak pada cara-cara represif di lapangan. Ironi memang, "tugas mulia" yang seharusnya dijalankan kaum militer tersebut lalu semakin mengkaburkan makna dalam penegakkan HAM.

Dalam catatan sejarah banyak dijumpai pelanggaran yang dilakukan oleh tentara dan kolaborasinya. Seperti "Pembersihan" tahun 1965 yang menurut catatan Julie Southwood [9] 1014 orang telah diadili atas tuduhan-tuduhan politik dan hampir 50% dihukum mati, hukuman penjara seumur hidup atau hukuman 20 tahun. Puncak operasi itu setelah "kudeta" 1965 dibentuk KOPKAMTIB (Komando Operasi Pemulihan Keamanan dan Ketertiban) dan diwujudkan dengan penjelmaan Undang-Undang keadaan perang tahun 1973(keputusan MPR No.X/MPR/1973). "Surat sakti" ini diciptakan sebagai dalih untuk mencegah ancaman G30S/PKI serta ancaman-ancaman subversif lainnya demi tegaknya demokrasi pancasila dan UUD 1945. Kemudian pada kasus Malari, Haur Koneng, Marsinah, Lampung, Irian Jaya, aneksasi Timor Timur, DOM Aceh, kasus Jenggawah, tragedi 27 Juli 1996, Trisakti dan masih banyak kasus yang lainnya. Pelanggaran-pelanggaran tersebut pada akhirnya menjadi goresan hitam sejarah bangsa Indonesia--yang justru sedang berusaha menciptakan masyarakat demokratis.

Dalam pemerintahan pun tampaknya militer juga mengendalikan pos-pos penting lewat peran sosial-politiknya. Dapat kita ambil contoh di tahun 1973. Saat itu, jumlah anggota ABRI yang berada di kabinet sekitar 13 orang, dan yang menempati jabatan gubernur sebanyak 22 orang dari 26 propinsi. Pada 1981, jumlah anggota ABRI di kabinet bertambah menjadi 20 orang, sedangkan yang duduk sebagai sekretaris jenderal sebanyak 15 orang dan yang duduk sebagai inspektorat jenderal sebanyak 25 orang. Kemudian tahun1973 jumlah anggota ABRI yang duduk di dalam kabinet bertambah satu orang sehingga menjadi 13 orang. Sementara itu, jumlah anggota ABRI yang dikaryakan pada tahun 1973 mencapai 400 orang untuk tingkat pusat.Sedangkan untuk jabatan Gubernur, ABRI menempatkan anggotanya sebanyak 22 orang dari 26 provinsi. Pada tahun 1981, jumlah anggota ABRI yang duduk menjadi anggota kabinet berjumlah 20 orang Sedangkan di jajaran birokrasi, pada tahun yang sama jumlah anggota ABRI yang duduk sebagai sekjen sebanyak 15 orang, irjen ada 12 orang, sedangkan untuk jabatan dirjen sebanyak 25 orang.

Peran ABRI di dalam bidang legislatif pun cukup besar. Dr. Indria Samego[11] sempat menyebutkan data-data mengenai peran ABRI di dalam bidang legislatif sebagai berikut:

> Pada tahun 1967, terdapat 43 anggota DPR dari ABRI untuk total 350 kursi dewan. Setahun kemudian, 1968, jumlahnya naik menjadi 75 orang (18%) dari total 414 anggota dewan. Melalui UU No. 16 Th. 1969, ditetapkan anggota DPR dari ABRI berjumlah 75 orang dari keseluruhan 460 anggota DPR. Dan sejak diberlakukan UU No. 2 Th. 1985, jumlahnya dinaikkan lagi menjadi100 orang (20%) dari total 500 anggota dewan. Jumlah ini tetap berlaku sampai pada anggota dewan hasil pemilu 1992. Pada pemilu 1997, kursi yang disediakan untuk anggota Fraksi ABRI di DPR diturunkan menjadi 75....Pada tingkat di bawahnya, anggota ABRI memperoleh jatah 20% dari masing-masing jumlah kursi legislatif di tingkat I dan tingkat II.

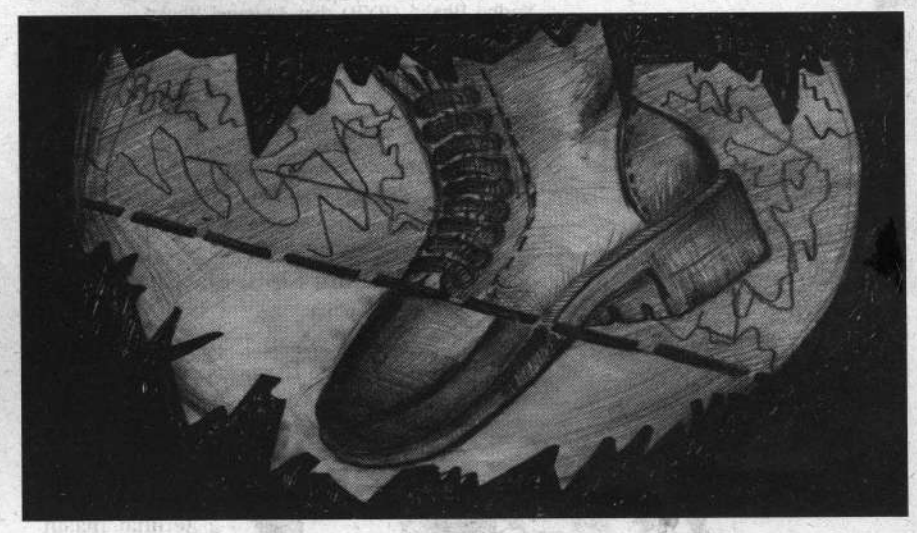
Peran sosial-politik yang dilakukan ABRI mencapai puncaknya ketika diberlakukannya UU politik tahun 1999 yang memberi jatah militer sebanyak 38 kursi. Ini semakin memperjelas bahwa militer Indonesia tetap berupaya eksis dalam percaturan sosial-politik, yang berimbas pada makin tipisnya peran sipil, terutama partai-partai baru yang seharusnya juga menempatkan orang-orangnya dalam kursi pemerintahan.

Peran Militer dalam Ekonomi

Seperti sudah dipaparkan di atas, ABRI juga mempunyai kepentingan yang sangat besar dalam rangka mengamankan perputaran modal asing yang masuk ke Indonesia. Di samping itu, juga dalam upaya memperkuat kepentingan sosial-politiknya, ABRI mesti memperkokoh basis ekonomi nasional. Selama Orde Baru, peran ABRI dalam bisnis membesar.

Secara institusional, bisnis ABRI dapat dibagi menjadi dua, yaitu bisnis ABRI melalui BUMN-BUMN, dan bisnis ABRI melalui yayasan-yayasan dan koperasi-koperasi yang dimilikinya sendiri. Dr. Indria Samego menyatakan, bisnis ABRI dalam bentuk yayasan-yayasan dan koperasi-koperasi yang dimilikinya sendiri sampai kini sebagai berikut:

> Secara institusional, TNI-AD sekurang-kurangnya membawahkan tiga yayasan dan koperasi untuk memayungi bisnis mereka. Yang terbesar adalah Yayasan Kartika Eka Paksi (YKEP); kemudian ada juga Induk Koperasi AD (Inkopad); dan di tingkat yang paling bawah ada Primer Koperasi AD (Primkopad)....Sejak berdiri pada 1972, YKEP, misalnya, yang pendiriannya mendapat restu Soeharto ini, setidaknya memiliki 26 anak perusahaan, yakni 22 perusahaan berada di bawah payung PT Tri Usaha Bhakti (Truba) dan 4 perusahaan yang berdiri sendiri....
>
> ...TNI-AD melalui YKEP juga memiliki usaha berskala besar, seperti pembangunan Kawasan Niaga Terpadu Sudirman (Sudriman Central Business Distric--SCBD) yang menelan biaya sekitar 3,25 miliar dolar AS, ...
>
> Sebagaimana YKEP, Inkopad juga memiliki sedikitnya 9 perusahaan, serta 7 perusahaan lain yang berstatus *joint-venture*....
>
> Pada 1997, Kopassus--melalui Yayasan Kesejahteraan Korps Baret Merah (YK-Kobame) dan PT Kobame Propertindo--bekerja sama dengan pihak swasta (Masagung Corp.) mendirikan Graha Cijantung, yang biaya pembangunannya sekitar Rp55 miliar. YK-Kobame juga memperkuat bisnisnya dengan mulai menerjuni bisnis angkutan penyeberangan di rute Merak-Bakauheni, dan yayasan ini akan turut mengoperasikan Kapal Motor Penyeberangan (KMP) Tribuana I untuk rute tersebut. KMP Tribuana I, yang berharga Rp7,5 miliar, akan dikelola oleh PT Tribuana Antar Nusa (TAN). YK-Kobame menguasai 70% saham TAN....Di samping itu, YK-Kobame juga merencanakan terjun ke bidang bisnis perkayuan di Kalimantan, distribusi metanol dari Pertamina, dan pengelolaan pasar swalayan di berbagai mal.
>
> ...TNI-AL memiliki Yayasan Bhumyamca (Yasbhum), Induk Koperasi AL (Inkopal), dan Primer Koperasi AL (Primkopal). Yasbhum, yang berdiri sejak 1964, sudah memiliki setidaknya 15 perusahaan, yang masing-masing bergerak di bidang penyewaan gedung, ekspor-impor, perkebunan coklat, elektronik dan telekomunikasi maritim, perbankan, pelayaran, serta jasa penyelaman. Aset Yasbhum kini baru sekitar Rp200 miliar.
>
> Sementara itu, untuk kegiatan koperasi di bawah Inkopal, yang cukup terkenal adalah usaha bisnis bahan kimia yang berlokasi di Surabaya.



METAMORFOSA. MOER '99

TNI-AU juga memiliki sebuah yayasan yang diberi nama Yayasan Adi Upaya, yang berfungsi memayungi berbagai kegiatan bisnis di lingkungan TNI-AU, di samping koperasi seperti Inkopau dan Primkopau.

> Di bidang bisnis murni, yayasan ini memayungi tujuh belas perusahaan yang bergerak di bidang kontainer, lapangan golf, perbankan, HPH, perhotelan, penerbangan, pemotretan melalui udara, dan pendidikan. Namun yang menjadi primadona dan tambang emas adalah bisnis di sektor lapangan golf.

...Kepolisian Republik Indonesia (Polri) juga mendirikan yayasan, yaitu Yayasan Brata Bhakti, dan sejumlah koperasi--yang berada di bawah naungan Inkoppol dan Primkoppol--guna menjalankan roda bisnis mereka. Salah satu bisnis Yayasan Brata Bhakti adalah Gedung Bimantara, terletak di Jalan Kebon Sirih, Jakarta, yang disewakan dengan sistem BOT (*build operated transfer*).

Di sektor finansial, Polri mempunyai Bank Yudha Bhakti (BYB) dan Asuransi Bhakti Bhayangkara (ABB)...ABB, yang menitikberatkan usaha di bidang asuransi kecelakaan ini, saham mayoritas (51%) tetap dimiliki YBB, kemudian 32% dimiliki YDP Jasindo; 8,6 % dipegang PT Tansa Trisna; dan sisanya dimiliki oleh perseorangan. "Jaring-jaring korporatik" yang dibangun ABRI sangat kuat dan berpengaruh pada perekonomian nasional.

Kaum Sipil: Marjinal Karena Sistem

Dengan pemaparan data-data di atas, peran sipil selama rezim Orba sampai pada rezim reformasi ini terlihat masih belum mendapat posisi yang layak, sebagaimana cita-cita menciptakan masyarakat sipil yang demokratis. Kalaupun ada kaum sipil yang "memegang" tampuk ekonomi dan sosial-politik, itu tak lebih karena mereka kompromi pada tawaran sistem yang otoriter-birokratik. Sementara di sisi lain, kaum sipil yang berwatak kerakyatan dan kaum oposisi semakin terpinggirkan dalam proses pembangunan demokrasi tersebut.

MEMBERSIHKAN PUING-PUING. ANTO

Sistem yang demikian kiranya dapat membongkar kembali sebuah gagasan tentang kebangsaan nasional yang mandiri. Tidak bisa dipungkiri bahwa untuk membangun sebuah kebangsaan yang mandiri tersebut diperlukan kekuatan sipil yang kuat. Ini menandakan adanya tuntutan persatuan dari semua kelompok-kelompok sipil yang masih terpolarisasi. Ini juga mengandaikan sebuah bangunan negara dengan kekuatan sipil sebagai pengendali kebijakan yang egaliter, juga diharapkan dengan kekuatan tersebut mampu pula menjadi pengontrol perputaran arus modal asing yang masuk ke Indonesia, sehingga yang terbangun bukan lagi sistem otoriter dengan mempercayakan "gaya komando" sebagai kebijakan politik.

Kondisi sekarang juga dapat menjadi catatan refleksi bagi kelompok-kelompok sipil, yang selama ini terpolarisasi, agar merumuskan agenda bersama dalam sebuah koalisi sipil-demokratik. Ini mengandaikan tumbuhnya kesadaran bahwa krisis yang terjadi di Indonesia dewasa ini disebabkan oleh sistem otoriter akibat penerapan dari konsep Dwifungsi ABRI. Artinya, segeralah membentuk koalisi sipil sebelum atau pascapemilu, untuk menuntut pencabutan peran sosial-politik ABRI. Hal tersebut haruslah dipahami, mengingat potensi junta militer sebelum dan pascapemilu di Indonesia sangat besar.

Burma (sekarang Myanmar.) dapat dijadikan salah satu catatan menarik dalam upaya mencapai cita-cita masyarakat sipil yang demokratis. Kudeta pada tahun 1962 oleh militer, dengan membentuk dewan revolusioner di bawah pimpinan Jendral Sau Maung dan didukung partai yang berbasis militer, BSSP (*Burma Socialist Programnie Party*), yang terjadi pascapemilu, akhirnya menyingkirkan kekuatan Liga Demokrasi Nasional (*National Democratic League*), koalisi sipil pimpinan Aung San Suu Kyi, yang sebenarnya menjadi pemenang sah dalam pemilu. Kasus tersebut menarik disimak sebagai perbandingan dengan negara Indonesia yang juga bersistem militeristik.

Dus, disamping dibutuhkan kepemimpinan sipil,juga yang menjadi catatan dengan menentukan kembali sistem ekonomi semacam apakah yang cocok bagi negara Indonesia. Ini berkaitan dengan meminimalisir ketergantungan modal dengan negara Dunia Pertama. Jika tidak dipikirkan persoalan yang paling mendasar ini, bangsa kita hanya akan terperosok menjadi bangsa yang kerdil--dengan utang yang besar!

Penutup

Upaya pemaparan di atas memperjelas bahwa di Indonesia diharapkan mampu tercipta sebuah negara sipil yang demokratis dan mandiri. Artinya, ada beberapa catatan di tiap-tiap bidang penting dalam pemerintahan yang hendak disampaikan dalam tulisan ini.

Pertama, di bidang politik, sebagai konsekuensi logis atau prasyarat menciptakan negara sipil demokratis adalah menolak campur tangan militer dalam sosial-politik, serta mengembalikan posisi militer secara profesional, yaitu sebagai pertahanan dan kemanan. Ini berarti, beberapa institusi-institusi militer yang selama ini banyak mengeluarkan keuangan

negara mesti dihapus.Disamping itu mulai menghapuskan Daerah Operasi Militer (DOM) di daerah seperti Aceh, IrianJaya, serta Timor timur.

Kedua, di bidang ekonomi, hendaknya diciptakan sebuah tatanan kenegaraan yang mandiri, dengan meminimalisir ketergantungan modal pada negara Dunia Pertama serta mampu dilakukan proses tawar-menawar (*bargaining*) dengan negara-negara pemodal dalam mengatur arus perputaran modal asing. Ini sangat berkaitan dengan peranan militer sebagai salah satu jaringan terkecil dari negara-negara pemodal itu. Persoalan mendasar tersebut sangatlah tepat untuk dipikirkan sedini mungkin. Jika tidak, bangsa kita hanya akan terperosok menjadi bangsa "benalu", yang cuma mengandalkan pinjaman luar negeri.

Ketiga, dalam upaya menegakan HAM secara universal, kiranya tidaklah berlebihan jika badan peradilan militer atau mahkamah militer ditiadakan, dan menempatkannya dalam posisi yang setara dengan sipil di depan hukum.

Di samping itu, yang menjadi garis besar di sini, dalam usaha-usaha melakukan proses perubahan menuju bangsa yang mandiri, adalah perlunya partisipasi masyarakat sipil secara intensif dilibatkan. Dengan dilibatkannya partisipasi masyarakat dalam aktivitas sosial-politik, secara langsung atau tak langsung telah terjadi upaya pembelajaran politik dan demokrasi secara benar. Artinya, praksis pembentukan koalisi sipil tersebut haruslah secara lintas sektoral, yang terdiri dari setiap elemen atau kelompok masyarakat.❐

Catatan Kaki

1. A. Made Toni Supriatma, "Demokratisasi di Bawah Payung Militer", makalah pada seminar tentang Timor Timur di Univ. Sanata Dharma, Yogyakarta.
2. Herbert Feith, "Rezim-Rezim Developmentalis-Represif di Asia: Kekuatan Lama, Kerawanan Baru", *Prisma,* No. 11/Tahun IX, November 1980, hal. 67--73.
3. Najib Asca, *Dwifungsi ABRI sebagai Ideologi dan Konstruksi Sosial,* skripsi sarjana Fisipol UGM.
4. Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies.*
5. A. Made Tony Supriatma, *op. cit.*
6. Bilveer Singh, *Dwi Fungsi ABRI: Asal-Usul, Aktualisasi dan Implikasinya bagi Stabilitas dan Pembangunan,* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1995).
7. Catatan sejarah ini, penulis sepakat dengan apa yang disampaikan Pramoedya Ananta Toer dalam sebuah wawancara penulis dengannya pada 1996.
8. Yahya Muhaimin, *Militer dan Politik* (1973), hal. 101.
9. Lihat Julie Southwood, dalam *Peradilan Politik di Indonesia: Dimensi Legal dari Tragedi yang Terus - menerus,* hal. 10--11.
10. Soebijono *et. al., Dwifungsi ABRI: Perkembangan dan Peranannya dalam Kehidupan Politik di Indonesia* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993), hal. 48.
11. Indria Samego, *...Bila ABRI menghendaki...* (Bandung: Mizan, 1998).

Daftar Pustaka

Eisenstadt, S.N. *Revolusi dan Transformasi Sosial.* Jakarta: CV Rajawali. 1986.

Southwood, Julie. *Peradilan Politik di Indonesia: Dimensi Legal dari Tragedi yang Terus-Menerus.* British Campaign for The Defence of Political Prisoners and Human Right in Indonesia, Jakarta, Juli 1980.

Singh, Bilveer. *Dwifungsi ABRI: Asal-usul, Aktualisasi dan Implikasinya bagi Stabilitas dan Pembangunan.* Jakarta: Gramedia. 1995.

Samego, Indria, et al. *...Bila ABRI Menghendaki...* Bandung: Mizan. 1998.

Soebijono. *Dwifungsi ABRI: Perkembangan dan Peranannya dalam Kehidupan Politik di Indonesia.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press. 1993.

Budiman, Arief. *Teori Negara: Negara, Kekuasaan dan Ideologi.* Jakarta: Gramedia. 1996.

Stepan, Alfred. *Militer dan Demokratisasi: Pengalaman Brazil dan Beberapa Negara Lain.* Jakarta: Grafiti Pers. 1996.

Sundhaussen, Ulf. *Politik Militer Indonesia 1945--1967: Menulis Dwifungsi ABRI.* Jakarta: LP3ES.

Feith, Herbert. *Soekarno dan Demokrasi Terpimpin.* Jakarta: Pustaka Sinar Harapan. 1995.

Apteur, David E. *Pengantar Analisa Politik.* Jakarta: LP3ES.

O'Donnel, Guilarmo A. *Modernization and Bureaucatic Authoritarianism: Studies in South America Politic.* Berkeley. 1979.

Iswandi. *Bisnis Militer Orde Baru.* Bandung: PT Remaja Rosdakarya. 1998.

Muhaimin, Yahya, dan Colin MacAndrews. *Masalah-Masalah Pembangunan Politik.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press. 1985.

....., *Militer Dimana-mana,* majalah *Pijar,* Fak. Filsafat UGM, Th. V/Ed. 05/1993.

Rekonstruksi Kebangsaan

Mendialogkan Wacana Kebangsaan-Tradisi Agama

Gejala monopoli kebenaran--melalui tafsir atas teks-teks dan realitas sosial--lahir dari upaya rezim untuk menghegemoni dan meredam kritisisme rakyat. Pancasila menjadi alat kekuasaan dan politik rezim. Manipulasi teks-teks Pancasila terjadi dalam kehidupan sosial berbangsa.

BSMBSNG P.

MUHAMMAD MUSTAFIED

Kelahiran Mlangi, Yogya, 9 April 1976, kini sedang menempuh studi di Fak. Filsafat UGM. Mantan sekjen SMF Filsafat (1997/1998), sekarang Ketua Umum PMII Kom. UGM (1998/1999). Selain itu, santri Ponpes Al-Miftah ini pernah menulis di Bernas, Kedaulatan Rakyat, *dan* Yogya Post.

Pendahuluan

Reformasi, sebagai kehendak sejarah, telah membuka kembali wacana publik tentang kebangsaan. Dan kebangsaan, sebagai ideologi politik, memberikan dasar identitas yang membentuk negara-bangsa sebagai perwujudan "kehendak bersama", ternyata, mengalami delegitimasi. Ini terjadi karena selama 32 tahun pemerintahan Orba, yang dikembangkan adalah wacana kebangsaan yang serba monolitik, tunggal, seragam, dan dijadikan basis hegemoni pemaknaan.

Pemaknaan tunggal, yang selama ini dipraktikkan rezim Orba sebagai bagian dari operasi kekuasaan, tidak saja melahirkan represi-epistemologis maupun anarki- epistemologis, namun juga hegemoni wacana yang menggerus proses kreatif evolusi makna kebangsaan.

Akibatnya, identitas kebangsaan itu tercipta secara semu sehingga gagal mentransendensikan pluralitas etnik, agama, ras, dan kultur bangsa Indonesia. Kegagalan proses transendensi ini tampak dalam gejala-gejala sosial kontemporer, yang secara sadar mendasarkan diri pada identitas-identitas primordial.

Dengan *setting* sosial semacam itu, tidak mengherankan terjadi dekonstruksi dalam masa kritis tahapan sejarah bangsa, yakni era transisi menuju transformasi demokratis dalam wacana kebangsaan. Wacana kebangsaan, yang pada mulanya merupakan "kehendak untuk hidup bersama bersama"[1], telah kehilangan daya rekat kohesi sosial.

Pelbagai peristiwa sosial menunjukkan, wacana kebangsaan seolah-olah tidak lagi menjadi *state of mind* dalam memaknai kehidupan berbangsa. Merebaknya gejala disintegrasi, seperti keinginan memisahkan diri dari negara kesatuan dan mencairnya solidaritas sosial[2] yang menjadi salah satu esensi nasionalisme[3], menunjukkan adanya suatu krisis dalam wacana kebangsaan.

Proses-proses sosial yang menunjukkan terjadinya krisis kebangsaan di atas ditandai adanya benturan dalam realitas sosiologis antara wacana kebangsaan dengan wacana agama maupun tribalisme. Sehingga, problem wacana kebangsaan di atas, bila dikontekskan dengan pluralitas agama di Indonesia, akan semakin kompleks dan rumit.

Salah satu ciri khas sistem sosial di Indonesia ialah pluralitas[4] yang mencakup tidak saja etnis, ras, warna kulit, namun juga agama. Pluralitas agama ini, di samping sangat mewarnai bangunan wacana kebangsaan, juga ikut mewarnai berbagai proses sosial kehidupan berbangsa dan bernegara. Ini ditunjukkan, salah satunya, dalam berbagai kerusuhan bernuansa SARA yang melanda negeri ini, seperti kasus Situbondo, Ketapang, Ambon, dll., dalam ekspresi negatifnya, dan kemampuan para pendiri bangsa merumuskan suatu *common paltform* kebangsaan pada masa awal perumusan dasar filsafat bangsa, dalam ekspresi positifnya.

Terlepas dari analisis yang mengatakan bahwa kerusuhan-kerusuhan tersebut pada hakikatnya merupakan manifestasi pergulatan kekuasaan elit, dan bukannya konflik agama, tetap dapat

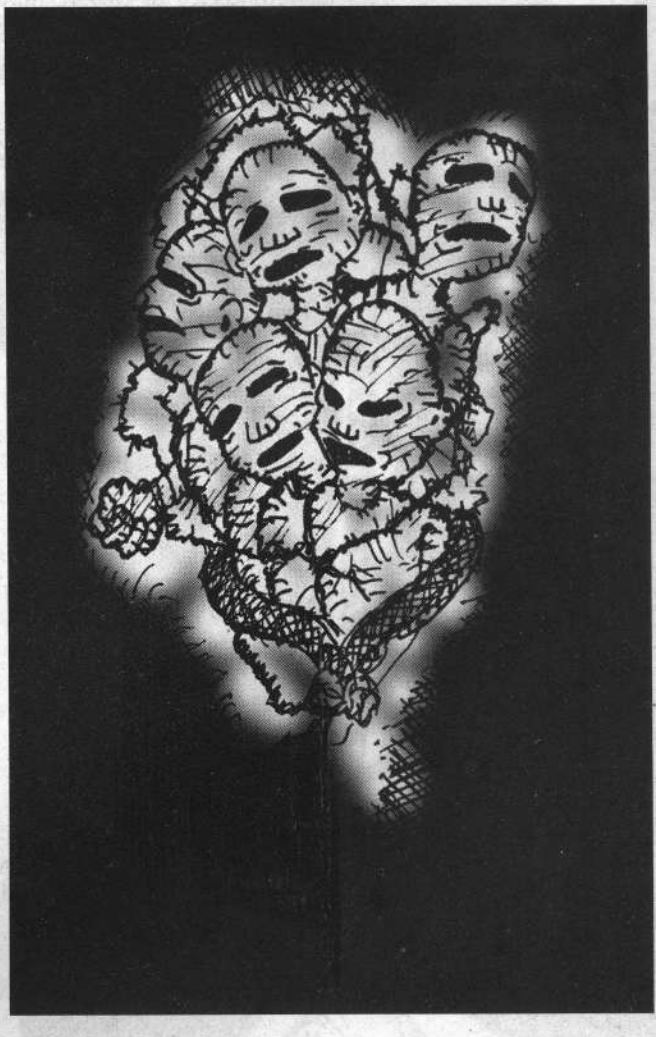
dilihat adanya persoalan dalam integrasi nilai-nilai agama dan kebangsaan (nasionalisme). Beberapa gejala politik yang dengan sadar menjadikan agama sebagai basis legitimasi, seperti tampak dalam partai-partai berasas agama maupun manuver-manuver politik yang membawa-bawa nama agama, membuktikan adanya kerangka pikir yang meletakkan posisi agama dan kebangsaan secara diametral, yang berarti wacana kebangsaan belum menjadi kesadaran historis rakyat Indonesia.

Tulisan ini akan melakukan semacam rekonstruksi terhadap wacana kebangsaan dalam kaitannya dengan agama. Wacana kebangsaan, yang telah terkonstruksi melalui proses sejarah nan panjang, akan dijadikan referensi dan--meminjam istilah Dilthey--medan makna yang memungkinkan kita mengingat kembali masa lampau, sehingga sejarah menjadi sumber kearifan.

Kerangka teoretis yang dipakai dalam tulisan ini, meminjam Dr. Nasikun, adalah sintesis antara pendekatan teori fungsionalisme-struktural dengan teori konflik. Kedua teori ini muncul dari satu pertanyaan yang sama, yakni "faktor-faktor apa yang menyebabkan timbulnya konflik-konflik sosial (kebangsaan), dan sebaliknya, faktor-faktor apa yang mengintegrasikan masyarakat yang memiliki kondisi-kondisi konflik".[5] Bedanya, penulis hanya mengerangkakannya dalam batas-batas hubungan agama dan kebangsaan, dengan meneliti dialektika antara nilai-nilai agama dan kebangsaan yang mendasari sekaligus yang potensial mengancam konstruksi integrasi wacana kebangsaan--sedangkan Dr. Nasikun dalam kerangka sistem sosial yang lebih luas dan mencakup sistem ekonomi, politik, budaya, serta agama.

Fungsionalisme-struktural, sebagaimana dikembangkan sosiolog Parsons, berangkat dari tujuh asumsi dasar: (1) masyarakat dilihat sebagai suatu sistem yang bagian-bagiannya saling berhubungan; (2) keterkaitan hubungan tersebut bersifat ganda dan timbal balik; (3) sekalipun integrasi sosial tidak tercapai dengan sempurna, namun secara fundamental sistem sosial selalu cenderung bergerak ke ekuilibrium yang bersifat dinamis; (4) ketegangan-ketegangan dan penyimpangan-penyimpangan senantiasa terjadi, namun dalam jangka panjang akan teratasi melalui penyesuaian-penyesuaian dan proses institusionalisasi; (5) perubahan sistem sosial biasnya terjadi secara gradual, dan tidak secara revolusioner; (6) perubahan sosial timbul karena tiga hal (penyesuaian intern terhadap perubahan dari luar, pertumbuhan melalui proses diferensiasi struktural dan fungsional, inovasi-inovasi baru); dan (7) faktor terpenting yang mengintegrasikan masyarakat adalah konsensus antaranggota masyarakat mengenai nilai-nilai tertentu. Konsensus umum tersebut menciptakan suatu struktur sosial dengan didasari oleh suatu norma sosial yang menjadi nilai-nilai normatif dalam interaksi sosial.[6]

Asumsi-asumsi di atas mengabaikan, yang kemudian menjadi asumsi teori konflik, beberapa kenyataan: (1) setiap struktur sosial dalam dirinya mengandung konflik-konflik dan kontradiksi-kontradiksi yang menjadi sumber perubahan, dan karenanya proses perubahan sosial merupakan sesuatu yang terus-menerus, tidak pernah berakhir; (2) reaksi sistem sosial terhadap perubahan luar tidak selalu *adjustive* (setiap unsur dalam masyarakat memberi sumbangan terjadinya disintegrasi dan perubahan sosial); (3) sistem sosial dalam jangka panjang dapat mengalami konflik sosial yang bersifat *visious circle*; dan (4) perubahan sosial tidak selalu secara gradual, akan tetapi dapat terjadi secara revolusioner.[7]



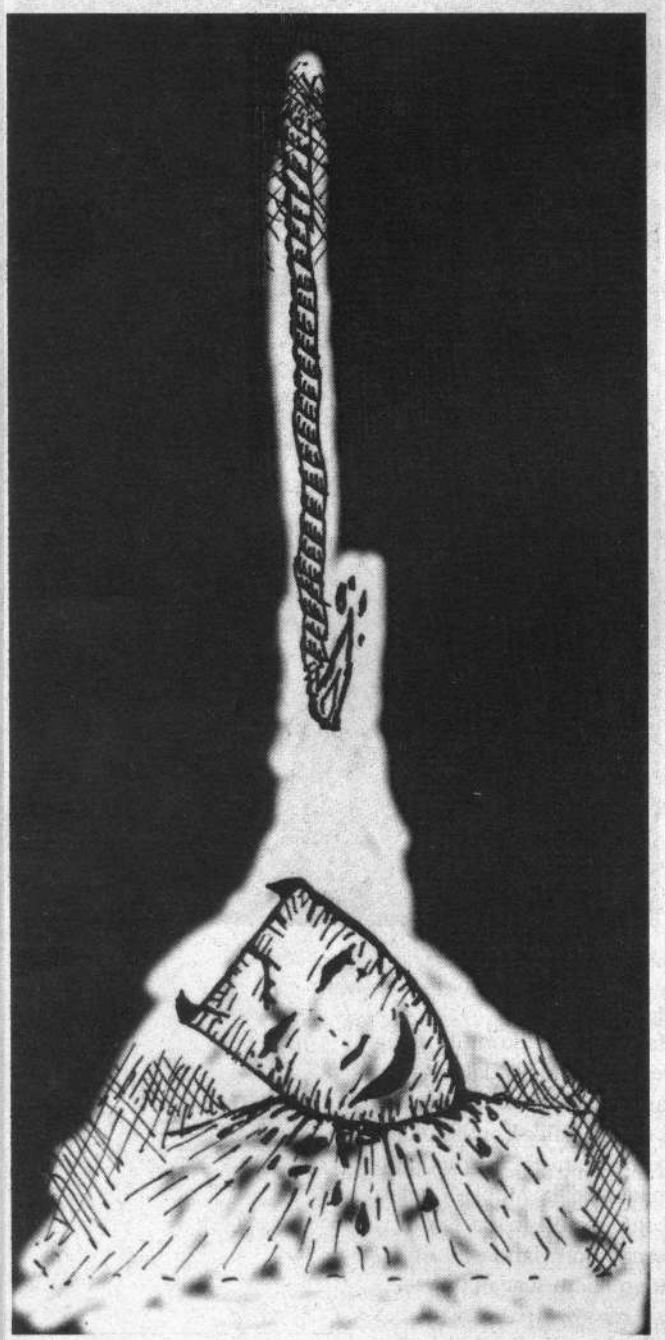
TERIKAT, A.A. BUDIMAN

Kekuatan pendekatan pertama terletak pada kemampuannya untuk menganalisis nilai-nilai umum, yang dapat dijadikan dasar hidup bersama dalam suatu masyarakat majemuk, dan dinamika suatu sistem dalam merespons sesuatu yang datang dari luar. Sedangkan kekuatan pendekatan kedua adalah penemuannya pada faktor-faktor konflik, yang ternyata bersumber secara intrinsik dalam suatu sistem. Sehingga, selama sistem ada maka kotradiksi-kontradiksi dan konflik-konflik akan selalu ada, dan ini merupakan energi penggerak perubahan dan dinamika sosial. Menjadi kelas dalam kerangka teori itu, sejauh mana faktor agama mendasari, memberikan landasan etis, moral, dan nilai terhadap suatu wacana kebangsaan (*sufficient reason* apa yang menggerakkan dinamika kreatif dialektika dan integrasi antara agama dan wacana

kebangsaan?), sekaligus dalam konteks apa atau faktor-faktor apa yang membuat keduanya saling menyisihkan (ekslusif).

Wacana Kebangsaan dan Agama: Sketsa Historis

Nasionalisme, sebagai doktrin poljtik, memberi legitimasi ideologis bagi semua bangsa untuk mengorganisir dirinya dalam entitas yang bebas dan otonom, dengan mengambil bentuk negara nasional yang merdeka. Di negara-negara berkembang, nasionalisme merupakan kesadaran ideologis, yang mentransformasikan pengalaman ketertindasan di bawah imperialisme menjadi energi perlawanan menuju gerakan pembebasan dari penjajahan, serta kerangka penyelesaian konflik internal negara-negara yang memiliki sistem sosial plural.[8]



TERPUTUS, A.A. BUDIMAN

Nasionalisme Indonesia biasanya dikaitkan dengan berdirinya Boedi Oetomo tahun 1908, yang dalam sejarah nasional diabadikan sebagai Hari Kebangkitan Nasional. Era ini sering dijadikan referensi historis kebangkitan nasionalisme Indonesia. Hal ini mungkin benar, jika dipahami dalam konteks perwujudan nasionalisme secara terorganisir dan formal (melembaga secara institusional) seperti dalam Boedi Oetomo. Akan tetapi, jika dipahami dalam konteks esensi makna nasionalisme bagi Indonesia, maka sebenarnya benih-benih nasionalisme ini telah tumbuh jauh sebelumnya. Berbagai pemberontakan rakyat, seperti petani, yang merupakan reaksi atas penindasan yang mereka terima, merupakan salah satu model transformasi ideologis yang membentuk energi pembebasan, yang kemudian melahirkan perlawanan rakyat.

Untuk sekedar contoh, sebelum tahun 1908, dalam sejarah perlawanan rakyat, telah tercatat dalam sejarah sekian perlawanan rakyat terhadap pemerintah kolonial. Perlawanan-perlawanan ini kebanyakan dilakukan para petani, yang di antaranya digerakkan oleh tokoh-tokoh agama. Pemberontakan petani Banten (1883)[9], pemberontakan Cilegon (1888), Gerakan Dermojoyo (1907), Cikandi Udik (1845), Ciomas (1886), Campea (1892)[10], perlawanan petani Patik, Ponorogo (1885)[11], maupun perlawanan Diponegoro (1825--1830)[12], sebagai reaksi atas kesewenang-wenangan pemerintah kolonial terhadap para petani, seperti pungutan-pungutan yang mencekik.

Pemberontakan-pemberontakan petani ini menunjukkan bahwa, setidaknya, benih-benih kebangsaan telah ada dalam diri rakyat. Kebangsaan ini dilahirkan oleh desakan-desakan sosial maupun situasi sosial yang menindas, yang kemudian mengkristal menjadi ideologi kebangsaaan (nasionalisme). Ideologi kebangsaan inilah sebagai penopang, basis nilai, pijakan ideologis, dan mentransformasikan ketertindasan di bawah imperialisme Portugis, Belanda, dan Jepang menjadi perlawanan sosial dan politik. Kesadaran politik-baru, yang termanifestasikan dalam bentuk suratkabar, jurnal, rapat-rapat, pertemuan, ataupun pemogokan secara sistematis dan terorganisir, memang baru terwujud pada awal abad XX, dimulai dengan surat-surat R.A. Kartini dan terbentuknya Boedi Oetomo.[13]

Dari pelbagai perlawanan petani di atas sudah dapat dilacak peranan agama dalam membentuk wacana kebangsaan. Dalam konteks perlawanan rakyat era kebangkitan nasional modern, kita mengetahui pengakuan Dr. Soetomo ketika memimpin perang 10 November 1945 di Surabaya, yang menurutnya tidak tahu harus menggunakan kata apa selain pekik *"Allaahu akbar"* dalam menggerakkan rakyat. Berkait dengan ini pula, tercatat dalam dokumen sejarah Resolusi Jihad yang dikeluarkan oleh PBNU di bawah kepemimpinan *Hadlratus Syaikh* K.H. Hasyim Asy'ari. Fakta historis lainnya, energi sosial yang menggerakkan pemberontakan legendaris petani Banten 1882 adalah--atau minimal dinspirasikan--nilai-nilai tarekat yang mereka anut.[14] Sehingga tidak berlebihan jika Jeanne S. Mintz menyimpulkan, ajaran Islam memainkan peran yang siginifikan bagi wahana pertumbuhan sosial dan nasionalisme Indonesia.[15]

Pascakemerdekaan, sejarah bangsa ini diwarnai perdebatan ideologis mengenai wacana kebangsaan di konstituante. Dalam sidang-sidang konstitusnte (1956--1959) tersebut, terjadi

pertarungan seru yang melibatkan representasi setidaknya dua kubu ideologi: Islam dan nasionalisme. Fase sejarah inilah yang kemudian, ketika diabstraksikan, menghasilkan teori politik aliran, yang secara politis dimanfaatkan oleh Orba untuk kelangsungan kekuasaannya. Akibatnya, pluralitas yang menjadi basis sosial politik aliran, bermakna negatif sehingga tidak memungkinkan terbukanya ruang publik yang bebas untuk berdialog dan melakukan transaksi wacana.

Namun, yang paling penting dan harus dipahami adalah proses terbentuknya *staatsfundamental norm*, yakni Pancasila, dalam hidup berbangsa. Walaupun ada yang menyebut Pancasila hanya sebagai kesepakatan politis, bukan nilai, namun dengan diterimanya Pancasila sebagai dasar negara bangsa Indonesia, telah ditemukan pula nilai-nilai atau norma-norma universal yang dapat diterima dan mengakomodasikan pluralitas bangsa. Nilai-nilai ini dapat ditelusuri dalam pidato Bung Karno pada sidang BPUPKI, 1 Juni 1945, yang telah memberikan *philosofische grondslag* atau *weltanschauung* yang menjadi fundamen dasar bangunan Indonesia. Dasar fundamen yang penting atas berdirinya bangsa Indonesia, seperti dikatakan Bung karno, ialah "semua untuk semua, Indonesia buat Indonesia"--bukannya untuk agama, suku, golongan, atau kelompok tertentu.

Walaupun tidak didasarkan atas agama tertentu, bangsa Indonesia mengakui peranan agama atau pemimpin agama dalam perjuangan kemerdekaan. Kata-kata "atas berkah rahmat Allah yang Mahakuasa" dalam *Preambule* UUD 1945 dapat dipahami dalam konteks ini.

Dasar kebangsaan yang kemudian terabstraksikan menjadi Pancasila inilah yang merupakan nilai-nilai umum sebagai dasar konsensus elemen-elemen bangsa. Para *founding fathers* menemukan kesepakatan dan kesepahaman--di atas mana bangsa Indonesia sebagai sebuah kesatuan bulat berdiri dalam kelima asas Pancasila. Satu di antara nilai yang menjadi basis integrasi rakyat Indonesia adalah kesepahaman akan kebertuhanan Yang Maha Esa. Dengan demikian, wacana kebangsaan Indonesia memiliki dasar-dasar yang kukuh, yang dalam dirinya memiliki kemampuan sebagai *state of mind* dalam memaknai kehidupan bangsa yang plural ini--bahkan juga ketika diletakkan dalam konteks global.

Agama dan Kebangsaan dalam Struktur Kekerasan Politik

Lintasan sejarah di atas memperlihatkan, dalam proses formasinya, wacana kebangsaan berdialektika dengan wacana agama. Subtansi wacana kebangsaan dibentuk oleh nilai-nilai universal agama, seperti keadilan, hak merdeka setiap manusia, serta kebebasan. Pada dataran paradigmatik seperti ini, antaragama di Indonesia tercapai suatu "*kalimatun sawa*" (titik temu) yang menjadi dasar normatif kehidupan berbangsa dan bernegara. Proses saling menegasikan antara dua wacana tersebut baru terjadi, ketika dasar negara hendak dikonseptualisasikan secara eksplisit dalam sidang-sidang BPUPKI dan konstituante.

Politik aliran, yang mulai muncul dalam awal-awal kemerdekaan ini, dicoba dipatahkan rezim Orba dengan proses dealiranisasi.....
....proses dealiranisasi ini berjalan di atas dua kepentingan ganda: kepentingan pemerintah untuk mereduksi potensi yang dianggap mengancam ideologi Pancasila dan persatuan-kesatuan bangsa, sekaligus proses domestikasi kekuatan rakyat sebagai bagian dari upaya mempertahankan kekuasaan.

Politik aliran, yang mulai muncul dalam awal-awal kemerdekaan ini, dicoba dipatahkan rezim Orba dengan proses dealiranisasi, misalnya lewat kebijakan fusi partai politik menjadi PPP, Golkar, dan PDI. Akan tetapi, proses dealiranisasi ini berjalan di atas dua kepentingan ganda: kepentingan pemerintah untuk mereduksi potensi yang dianggap mengancam ideologi Pancasila dan persatuan-kesatuan bangsa, sekaligus proses domestikasi kekuatan rakyat sebagai bagian dari upaya mempertahankan kekuasaan.

Gejala monopoli kebenaran--melalui tafsir atas teks-teks dan realitas sosial--lahir dari upaya rezim untuk menghegemoni dan meredam kritisisme rakyat. Pancasila menjadi alat kekuasaan dan politik rezim. Manipulasi teks-teks Pancasila terjadi dalam kehidupan sosial berbangsa. Proses ini mengakibatkan Pancasila, sebagai pusat orientasi etis hidup berbangsa dan bernegara, yang mereproduksi wacana kebangsaan dalam konteks sosial tertentu, menjadi tanpa makna sehingga gagal memberi landasan dan inspirasi transformasi sosial. Maka, terjadilah stagnasi evolusi kreatif makna kebangsaan, sebagai respons atas permasalahan sosial. Globalisasi kebudayaan menambah tinggi "derajat impotensi" wacana kebangsaan dalam memberikan energi kreatif, untuk melakukan "lompatan-lompatan kebangsaan".

Problem di atas kian rumit jika diletakkan tantangan kebudayaan akibat proses globalisasi yang melanda seluruh kawasan dunia. Tiadanya titik pijakan ideologis wacana kebangsaan dalam konteks global ini, meminjam istilah Jalaluddin Rakhmat, membuat kita tanpa sadar sedang

diseret secara diam-diam untuk memahami dunia ini sebagaimana Barat memahaminya. Muncullah problem kebudayaan antara kosmopolitanisme dan relativisme kebudayaan, tradisionalisme dan modernisme, yang tak pernah tuntas dalam perdebatan kebudayaan nasional.

Politisasi wacana kebangsaan di atas juga terjadi dalam bidang agama. Hanya saja, politisasi agama ini memiliki struktur dan spketrum yang lebih kompleks. Proses ini tidak saja melibatkan rezim penguasa, namun juga kelompok masyarakat yang hendak meraih keuntungan politik maupun kelompok yang memperjuangkan agama melalui pelembagaan politik. Monopoli pemerintah tidak hanya terjadi dalam tafsir atas teks (Pancasila) dan realitas, namun juga terjadi dalam wilayah agama melalui aparatusnya.

Mekanisme teks dan wacana dalam mendukung sebuah operasi kekuasaan dapat dijelskan sebagai berikut, yang sekaligus hendak membuktikan bahwa kerusuhan-kerushan sosial berbau SARA--yang merobek wacana kebangsaan-dewasa ini bukanlah persoalan agama, akan tetapi persoalan sosial.

Dalam teori tentang analisa wacana, sebuah teks tidak memiliki kekuasaan lain (apapun) selain kekuasaan epistemologis. Teks (agama) akan lumpuh, kehilangan elan kritis dan liberatifnya, ketika teks itu diselubungi oleh kekuasaan atau kepentingan.[16] Terjadilah manipulasi atas teks. Dan, lewat manipulasi inilah, sebagaimana ditunjukkan oleh Louis Althusser, *"mufassir"* otoritatif Marxisme, kita dapat mengintip "keterlibatan teks dan wacana yang direpresentasikan dalam sebuah sistem tanda dalam suatu operasi kekuasaan". Manusia, demikian Edward Sapir, adalah makhluk simbolis.[17] Dan melalui manipulasi atas medan simbolik inilah, berlangsung proses hegemoni dan dominasi atas kesadaran manusia.

Dalam perspektif seperti itu, dapat dijelaskan mengapa massa yang belum memiliki kesadaran politik tinggi dapat dimanipulasi kesadarannya dan dijadikan bahan bakar kepentingan politik atas nama agama. Rakyat kurang memahami proses-proses politik yang tengah berlangsung di negeri ini, sehingga tidak dapat membedakan antara fakta politik-sosiologis dan fakta teologis. Penguasaan atas mereka dilakukan melalui manipulasi kesadaran dengan simbol-simbol agama. Maka, terjadilah konflik horisontal, yang dipahami massa sebagai "jihad membela agama". Dari sinilah kemudian muncul fenomena agama sebagai komoditas politik.

Kasus-kasus yang terjadi dalam KUII II, Pamswakarsa, dan berbagai kerusuhan bernuansa primordial mengindikasikan menguatnya apa yang disebut dengan sektarianisme dan primordialisme di hampir semua agama.

Dalam struktur sosial di negeri ini, biasanya masyarakat Islam dikategorikan menjadi santri, abangan, dan priyayi. (Konon menurut Gus Dur, yang disebut santri adalah minoritas bangsa). Dalam perkembangan selanjutnya, kategorisasi ini lebih populer dengan istilah "kalangan tradisionalis dan modernis". Pembedaan ini, meskipun sekarang dua terma ini sama-sama dapat dikritisi, bisa dijadikan salah satu pintu masuk untuk melihat konflik sosial yang berlatar belakang agama.

Kalangan modernis, harus diakui, paling sering memakai atau membawa-bawa agama dalam persoalan politik. Hal ini menjadi masalah, andai kita mengasumsikan mereka tulus dalam memakai simbol itu, namun ketika di tingkatan strategi dan taktik tidak matang. Sehingga, secara tak sadar, itu mengkonstruksi citra agama yang sektarian, tak ramah, dan berefek psikologis yang mengusik ketenangan eksistensi kelompok minoritas. Dalam kondisi seperti ini, agama kehilangan kekuatan moralnya, serta semakin menjauh dari idealitas Islam sebagai "rahmat semesta alam".

Kasus-kasus yang terjadi dalam KUII II, Pamswakarsa, dan berbagai kerusuhan bernuansa primordial mengindikasikan menguatnya apa yang disebut dengan sektarianisme dan primordialisme di hampir semua agama. Gejala ini memang seperti apa yang diprediksikan Naisbitt, bahwa semakin dunia mengglobal, semakin menguat pula kecenderungan-kecenderungan sektarian. Penting untuk dijelaskan bahwa sektarian atau primordial berbeda sekali dengan sektarianisme dan primordialisme.

Sektarianisme dan primordialisme harus dibedakan dengan hal primordial. Primordial dalam bahasa agama adalah sesuatu yang fitri, niscaya, dan memang inheren dalam kemanusiaan manusia. Kecenderungan pada kebaikan, kebenaran, dan juga potensi kejahatan dalam diri manusia, itulah primordial. Primordial dalam bahasa sosiologis terungkap lewat fakta: manusia lahir di dunia pasti melalui suatu suku tertentu, ras, warna kulit.

Primordial dalam wilayah politik berubah menjadi primordialisme--sebuah pandangan atau kategori ideologis. Konotasi negatif, yang mengacu pada cara pandang yang selalu mengedepankan asal-mula, dijadikan pembedaan perlakuan dalam praksis politik. Asal mula ini biasanya berputar di antara agama, ras, suku, dan golongan.

Kasus-kasus kerusuhan Purwakarta, Situbondo, Banyuwangi, Ketapang, Kupang, Ujungpandang, dll. sering dipahami sebagai kasus agama. Padahal sebenarnya tidak. Titik singgung agama hanyalah pada saat wilayah primordial

terusik-terinjak oleh suatu rekayasa politik. Massa bergerak pada mulanya disulut oleh isu adanya rumah ibadah yang dibakar, yang ternyata hanya provokasi belaka, dan kalaupun *toh* terjadi, maka kejadian itupun tidak pernah lepas dari provokasi tertentu juga. Artinya, mungkinkah terjadi konflik horisontal itu tanpa terlebih dahulu wilayah primordial tadi tersentuh? Sedangkan ketersentuhan itu, ternyata, sarat muatan politik (provokatif).

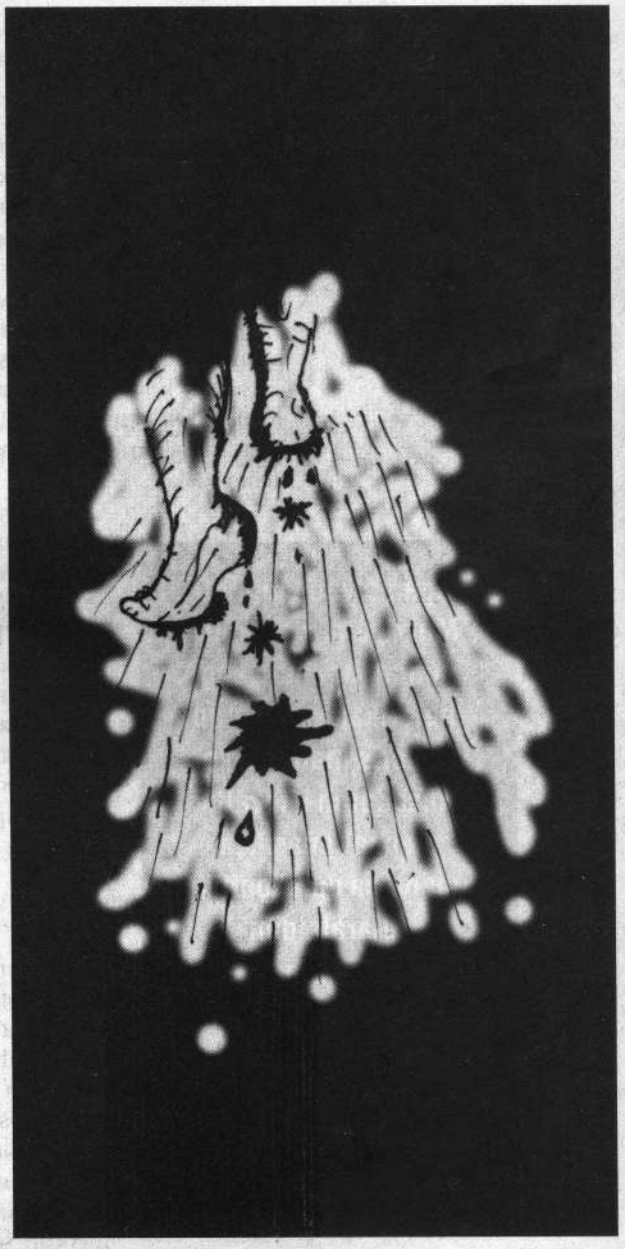
Alhasil, konflik horisontal yang sering dinisbatkan sebagai konflik agama sebenarnya bukan. Konflik itu lebih mencerminkan pertarungan kekuasaan tingkat atas, yang memanfaatkan potensi kekuatan masyarakat, termasuk agama, dalam upaya memenangkan pertarungan itu. Rakyat menjadi bahan bakar kepentingan politik. Agama hanyalah variabel pengiring, pemicu. *Sufficient reason* dari kasus ini adalah persoalan sosial.

Dalam konteks seperti itu, agama harus dibedakan dengan "pemikiran tentang agama". Teks-teks agama berbeda dengan penafsiran atas teks. Dalam bahasa Lyotard, teks berbeda dengan intertekstualitas, meskipun ada dialektika di antara keduanya. Intertekstualitas merupakan fakta sosiologis dari sebuah teks. Jadi, ketika agama menampakkan wajah seram *bin* menakutkan, boleh jadi dia merupakan realitas sosiologis maupun penafsiran tertentu atas suatu teks.[18]

Dengan melihat konteks situasi dan konteks historis semacam itu, maka mendesak sekali dilakukan agenda-agenda untuk meminimalisir potensi konflik primordial-- sebelum tercipta sebuah sinergisme-dialektik antara agama dan wacana kebangsaan. Agenda-agenda itu meliputi: (1) upaya kultural mendekonstruksi kekerasan wacana; (2) penguatan hak-hak sipil dengan terus memperluas *free public sphere*; (3) penyadaran dan pendidikan politik dengan melakukan transformasi gerakan mahasiswa ke gerakan rakyat; (4) penerjemahan ke dalam bahasa rakyat, secara jelas dan obyektif, tentang proses-proses sosial dan politik kepada rakyat; (5) penghentian sekuat tenaga setiap gejala dan upaya yang menjadikan rakyat sebagai bahan bakar kepentingan politik.

Historisitas Kebangsaan

Wacana kebangsaan merupakan wacana sejarah, dalam arti lebih merupakan proses membangsa--proses menemukan jati diri dan makna berbangsa--yang dalam prosesnya melibatkan dialektika antarelemen, baik nilai maupun fakta dalam realitas kebangsaan. Wacana kebangsaan berada dalam wilayah historis, dan dengan demikian selalu memiliki historisitas yang mencakup masa lampau, masa kini, dan masa depan. Sebagai subjek historis di antara subjek-subjek lainnya, wacana kebangsaan selalu memiliki kemungkinan untuk melampaui historisitasnya, sebab antara subyek historis dan historisitas merupakan dua kodrat yang sama.[19] Dengan pemaknaan seperti ini maka didapat suatu asumsi epistemologis, bahwa wacana kebangsaan tidak pernah mengalami kebuntuan atau kehilangan relevansinya dalam konteks budaya global dan globalisasi kapitalisme sekalipun selama bangsa ini eksis dan membuka dialog terbuka dengan realitas sosial.



TERLUKA, A.A. BUDIMAN

Dengan demikian, apa yang dikatakan Kenichi Ohmae bahwa era negara-bangsa telah berakhir karena revolusi teknologi informasi, yang memungkinkan setiap perusahaan dapat beroperasi di setiap tempat di dunia tanpa harus membangun sistem bisnis lengkap dalam setiap negara[20], bukanlah argumentasi yang meruntuhkan alasan rasional keberadaan bangsa.

Karena itu, sebagai sebuah proses historis, apa yang disebut dengan wacana kebangsaan tidak pernah usai, beku, final, dan karenanya bersifat dinamis, fleksibel, responsif, yang digerakkan oleh nilai dasar fundamental yang tetap. Artinya, pemaknaan terhadap konsep kebangsaan atau nasionalisme akan sangat dipengaruhi oleh ruang dan waktu yang melingkupi, sehingga sifatnya kontekstual, lokal, dan berubah-ubah.

Dalam perspektif semacam ini, wacana nasionalisme selalu terkait erat dengan *setting* sosiologis, yang menghasilkan makna-makna kebangsaan dalam sejarah dan dengan demikian kontekstualisasinya pun jadi relatif. Contoh menarik dalam hal ini adalah pernyataan mantan Mensesneg Moerdiono, berkaitan dengan kontroversi akan dijualnya saham Indofood ke Singapura pada 1994 lalu yang tidak jadi, dan justru terjadi pada era reformasi sekarang, sebagai bentuk "nasionalisme baru".

Meretas Dialog Wacana Agama-Wacana Kebangsaan

Dialog yang sehat dan produktif mensyaratkan sesuatu, apalagi dialog untuk mengintegrasikan nilai-nilai agama dan kebangsaan. Diperlukan prasyarat tertentu, yang mencakup karakter agama dan kebangsaan, agar integrasi ini tidak menyisakan residu-residu yang saling menegasikan. Pemahaman tentang karakter agama ini meliputi dimensi normatif dan historis agama, relativitas dan absolutisitas agama, sekaligus konsepsi agama tentang kebangsaan. Agar terfokus, maka studi kasus dalam upaya mendialogkan dua wacana ini mengambil kasus agama Islam.

Islam yang dibawa Nabi Muhammad S.A.W. membawa misi profetis: mewujudkan Islam sebagai rahmat semesta alam. Karakter Islam adalah agama primordial--agama yang selalu hadir, agama tauhid. Islam merupakan agama yang memandang dirinya sebagai hidup itu sendiri, menyatu dengan apa yang kita lakukan, apa yang kita perbuat, apa yang kita pikir, dan apa yang kita rasakan.

Agama yang dilihat Marx pada waktu itu adalah agama yang melarikan kesadaran historis manusia ke kesadaran khayali, mengalienasikan manusia dari konflik sejarah, dan melegitimasi kekuasaan. Dengan demikian, model ini merupakan ateisme revolusioner yang

Karena mencakup keseluruhan kehidupan, maka Garaudy menyebutnya sebagai filsafat aksi, sebab menjadikan peran mengubah dunia sebagai tugas utamanya yang tiada terbatas pada proses berpikir/menafsir. Ia berupa filsafat gerak, filsafat perjuangan politik yang terus memikirkan persoalan sosial dan mencari solusi atas problem yang dilahirkan sejarah. Ciri khasnya ialah lompatan-lompatan kreatif, lompatan peradaban yang mengubah realitas tidak sebatas struktur, lembaga-lembaga politik, budaya, namun lebih mendasar, berkaitan langsung dengan maksud dan tujuan realitas yang berjalan ini.[21]

Dalam konteks ini, patut disinggung gagasan penting Marx tentang agama. Agama, kata Marx, adalah candu bagi masyarakat. Oleh karena Marx sendiri mengaku "atheis", maka Marxisme sering distigmakan atau diidentikkan dengan atheisme. Yang sering dilupakan, atheisme-Marx berbeda dengan atheisme-filsafat. Ada dua atheisme: atheisme metafisik atau eksistensialis, dan atheisme Marxis yang dirancang untuk membongkar tuhan-tuhan palsu. Atheisme pertama dianut oleh, di antaranya, Camus, yang tidak mungkin membawa pada aksi revolusioner. Ateisme kedua adalah atheisme model Freud, Nietzsche, dan Marx, yang justru merupakan atheisme pembebasan.

Atheis model kedua ini, menurut Garaudy, adalah atheis metodologis yang menyingkirkan tuhan-tuhan tiran, diktator, dan kolusif. Agama yang dilihat Marx pada waktu itu adalah agama yang melarikan kesadaran historis manusia ke kesadaran khayali, mengalieanasikan manusia dari konflik sejarah, dan melegitimasi kekuasaan. Dengan demikian, model ini merupakan ateisme revolusioner yang membebaskan. Artinya, ateisme-Marx merupakan humanisme. Dalam perspekif inilah, Garaudy memandang atesime-Marx justru merupakan "pembela terbaik kehormatan Tuhan".[22]

Dengan mengelaborasi aspek-aspek sosial Islam di atas, didapat suatu kerangka umum dalam medan dialog agama-kebangsaan. Agama, sebagaimana kebangsaan dalam masa formasinya di Indonesia, adalah suatu sistem nilai pembebasan yang menjadikan tugas mengubah dunia sebagai tujuannya. Bukan hanya Islam, setiap agama memiliki aspek-aspek liberatif dalam ajarannya. Michael Amalados, SJ. dalam bukunya, *Life in Freedom Asian Liberation Theologies* (1997), menyebutkan teologi Dalith di India, teologi Minjung di Korea selatan, teologi Budhadasa di Thailand, serta teologi perlawanan rakyat Filipina memiliki kesamaan visi, yakni visi pembebasan.

Kesamaan visi ini, apalagi dalam konteks Indonesia, sangat bermakna dalam suasana kehidupan yang pluralistik. Pluralisme ini akan menjadikan agama lebih sebagai *uniting factors* ketimbang *deviding factors*, yang berarti mempermudah upaya pengintegrasian nilai-nilai agama dalam wacana kebangsaan. Dalam dataran ini, agama dan wacana kebangsaan memiliki kesamaan dalam hal keduanya hadir untuk membebaskan. Kekuatan yang membelenggu kebebasan ini, dalam konteks modern, bukan lagi dalam bentuk penjajahan fisik, akan tetapi lebih sebagai penjajahan kultural. Bukan saja demikian, negara dalam kondisi tertentu dapat berubah menjadi alat penindasan. Begitu juga agama, dapat dipakai sebagai legitimasi politik.

Dialog ini akan berhasil bila memenuhi setidaknya tiga syarat mendasar:[23]

Pertama, agama dan wacana kebangsaan haruslah bebas dari tafsir positif yang menjadi filsafat yang berusaha berdamai dengan kenyataan--membebaskannya dari kelemahan strukturalisme yang memotong manusia dari aksi sosial. Sebab, positifisme dan strukturalisme merupakan lonceng filsafat yang menandai kematian manusia.

Kedua, seorang agamis dan nasionalis harus percaya, mereka bukan pemilik kebenaran mutlak. Ini menghendaki terciptanya dialog sebagai bagian dari usaha pencarian kebenaran--atau dalam konteks kehidupan sosial, politik mencari suatu *"kalimatus sawa"*.

Ketiga, wacana kebangsaan yang akan selalu

eksis hanyalah wacana kebangsaan yang terbuka, yang berani berdialog dengan tradisi agama. Agama yang hidup adalah agama yang terbuka dan berani berdialog dengan realitas sosial. Bukankah realitas sosial dapat mengubah setidak-tidaknya tafsir atas agama? Agama yang tertutup hanya akan melahirkan dogmatisme yang antikritik dan antidialog. Dalam suasana pluralisme bangsa, agama historis yang seperti ini kontraproduktif dalam pembentukan wacana kebangsaan, bahkan bisa menjadi *deviding factor* yang membuat wacana kebangsaan tidak memiliki kerangka-pandang keindonesiaan. Sama halnya wacana kebangsaan yang tertutup, atau yang telah berubah, menjadi kategori ideologis, seperti rasis, fasis, atau chauvinis, hanya akan--dalam bahasa Christi Doran--menjadi sebentuk alienasi yang menindas keunikan hidup seseorang, dan merangkumnya dalam anonimitas-kolektif. Menjadi bagian dari bangsa berarti terlibat dalam kategorisasi yang bisa menentukan mana yang dianggap sebangsa dan mana yang bukan; mana yang termasuk unsur dan mana yang bukan.[24]

Penutup

Agama dan wacana kebangsaan memiliki potensi ganda: potensi saling menyisihkan, sekaligus saling bersinergi dalam dialektika historis. Agama dan wacana kebangsaan menjadi dua entitas yang bipolar dan menyisihkan, tatkala agama diselubungi oleh kepentingan politik kekuasaan dan atau justifikasi kekerasan. Wacana kebangsaan pun menjadi kategori ideologis yang chauvinistis dan atau justifikasi stigma-stigma politik, seperti cap komunis atau anasionalis, oleh rezim guna mempertahankan kekuasaannya, ketika wacana kebangsaan menjadi bagian dari strategi kekuasaan dengan menjadikannya basis hegemoni wacana dan monopoli kebenaran. Agama lumpuh, lantas wacana kebangsaan pun mengalami pembusukan. Wacana kebangsaan akan, dalam bahasa Raymond William (*Second Generations,* 1964), menjadi sebentuk kelas sosial yang--jika tidak dapat dipahami--akan menjadi sasaran kelas atau nasion lain.[25]

Agama dan kebangsaan menjadi dua entitas yang bersinergi dalam dialektika historis, ketika agama dan wacana kebangsaan dimaknai sebagai visi pembebasan, ideologi penopang perjuangan, penggerak transformasi sosial. Pemaknaan seperti ini akan membentuk suatu *state of mind* untuk memaknai semesta keindonesiaan dalam suasana kehidupan yang pluralistik. Agama dan kebangsaan akan selalu responsif dalam perubahan sosial, dan selalu memberi pijakan identitas dalam interaksi sosial dalam konteks lokal, nasional, maupun global.

Wacana kebangsaan, oleh karena terikat historisitas, akan selalu tentatif, tidak pernah final, tidak beku, dan terbuka untuk dibongkar sesuai konteks historisnya. Pemaknaan seperti ini justru akan menjamin bekerjanya kreatifitas kebangsaan dalam sejarah, lantas berdialog dengan realitas, mereproduksi diri sehingga dinamis, tidak pernah mengalami kebekuan, bahkan tidak lekang oleh ruang dan waktu selama bangsa itu eksis.

Salah satu tantangan utama kebangsaan Indonesia ialah pluralisme. Padahal, agama di sisi lain punya dimensi absolutisme dalam ajarannya. Pemahaman antara dimensi absolut agama (Tuhan dan Kalam-Nya) dan relativisme agama (tafsir/pemikiran tentang agama) akan memberikan kontribusi yang signifikan dalam menggerakkan transformasi sosial bangsa, serta meletakkan toleransi sebagai bagian dari ideologi politik.❐

Catatan Akhir

1. Konsepsi mengenai bangsa (*nation*) banyak dikemukakan ilmuwan, salah satunya adalah Ernest Renan. Dalam bukunya, *Qu'est ce Qu'une Nation?* (1882), yang diindonesiakan menjadi *Apakah bangsa itu?* oleh Prof Mr. Sunario (Bandung: Penerbit Alumni, 1994), Renan berpendapat bahwa bangsa adalah jiwa, suatu asas rohani. Jiwa atau asas ini memiliki dua dimensi waktu: masa silam-- yang mewariskan romantisme--dan kekinian--yang merupakan keinginan untuk hidup bersama *(le desire de vivre ensemble).* Asep Purnama Bachtiar, "Wacana Kebangsaan di tengah Konflik", dalam *Kedaulatan Rakyat,* 4 Februari 1999, hal. 6.

2. Sejarawan Indonesia, Sartono Kartodirdjo, menulis bahwa secara umum nasionalisme memuat beberapa prinsip, yakni kesatuan atau persatuan (*unity*), kebebasan (*liberty*), kesamaan (*equality*), kepribadian (*personality*), dan penampilan (*performance*). Penulis berpendapat, nasionalisme juga memuat makna solidaritas sosial, sebab justru dalam masa formasinya, nasionalisme mampu melahirkan perasaan senasib-seperjuangan, yang menstrukturkan perasaan tertindas menjadi ideologi perlawanan.

3. Dalam tulisan ini, penulis--untuk alasan praktis--dalam banyak kesempatan tidak membedakan secara tegas antara kebangsaan dan nasionalisme.

4. Pluralitas masyarakat Indonesia ini sudah diteorikan sejak Indonesia masih merupakan masyarakat kolonial. Ini dilakukan oleh Furnivall, yang mengartikan pluralitas masyarakat Indonesia dalam konteks adanya golongan-golongan Eropa, Tionghoa, dan Pribumi. Lebih dari itu, seperti ditulis oleh Dr. Nasikun, makna pluralitas harus dimaknai dalam konteks perbedaan-perbedaan internal mayarakat pribumi. Lihat Nasikun, *Sistem Sosial Indonesia* (Bandung: Rajawali Pers), hal. 37--38.

5. Nasikun, *Sistem Sosial Indonesia* (Bandung: Rajawali Press), hal. 5--7.

6. *Ibid.*, hal. 11--13.

7. *Ibid.*, hal. 15--18.

8. Lihat Michael Riff, "Nasionalisme", dalam *Kamus Ideologi Politik Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hal. 193--210.

9. Pemberontakan legendaris petani Banten diinspirasikan oleh nilai-nilai yang berasal dari *thariqah qodariah-naqsabandiyah* yang mereka jalankan. Kata van Bruinessen: "Ada korelasi tertentu antara ketidakpuasan politik dan keanggotaan tarekat." *Pesantren,* No. 1, 1992; *Prisma,* Juli 1996.

10. Sartono Kartodirjo, *Prisma,* Januari 1977, hal. 38--44.

11. Onghokham, *Prisma,* Januari 1977, hal. 10--23

12. *Ibid.*, hal. 10--23.

13. Lihat Takashi Shiraishi, *Zaman Bergerak* (Jakarta: PT Pustaka Utama Grafiti, 1997), hal. xi--xii.

14. Antropolog Belanda, Martin van Bruinessen, pernah mengatakan, "Ada korelasi tertentu antara ketidakpuasan politik dengan keanggotaan tarekat." Lihat *Prisma*, Juli 1996.

15. Jeanne S. Mintz, *Mohammed, Marx, and Marhaen: The Roots of Indonesian Socialism* (USA: Frederick C. Pareger Publisher, 1965), hal. 17.

16. Lihat Nasr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme* (Yogyakarta: LKIS, 1995).

17. Lihat Muhammad Mustafied, "Bahasa dan Wacana Kekuasaan", *Yogya Post*, 26 September 1998, hal. 6.

18. Lihat Budhy Munawar Rahman, "Kesetaraan Gender dalam Islam" Persoalan Ketegangan Hermeneutis", Majalah Filsafat *Driyarkara*, No. 2, Th. XXIII, 1997, hal. 53--58.

19. Pandangan bahwa antara subjek historis dan historisitas adalah dua kodrat yang sama, dan karenanya selalu terbuka untuk melampaui historisitas, dikemukakan oleh filsuf sejarah Jerman, Wilhelm Dilthey. Lihat K. Bertens, *Filsafat Barat dalam Abad XX* (Jakarta: Gramedia, 1981).

20. Kenichi Ohmae, *The End of The Nation State* (New York: The Free Press, 1995), hal. 4. Ia menulis: *"The movement of both investment and industry have been greatly facilitated by the third "I"--information technology --which now makes it possible for a company to operate in various parts of the world without having to build up an entire bussiness system in each of the countries where it has a presence. Engineers at workstations in Osaka can easily control plant operations in newly exciting parts of China like Dalian....Thus, the hurdles for cross-border participation and strategic alliance have come way down....Capability can reside in the network and be made available--virtually anywhere--as needed."*

21. Lihat Muhsin Al-Mayli, *Pergulatan Mencari Islam: Perjalanan Religius Roger Garaudy*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hal. 132--136.

22. *Ibid.*, hal. 143--153.

23. Kerangka dialog ini dipinjam dari Roger Garaudy. Ia mengatakan bahwa dialog ideologi dapat berhasil jika tidak terjebak positifisme dan strukturalisme, tidak memonopoli kebenaran, dan terbuka. Lihat Muhsin al-Mayli, *ibid.*, hal. 157--162.

24. Christie Doran, *Perempuan dan Nasionalisme Indonesia* (Jakarta: Pustaka Argu, 1994), hal. 19, dikutip dari Ahmad Sahal, "Terjerat dalam Rumah Kaca", Jurnal Kebudayaan *Kalam*, edisi ke-3, 1994, hal. 8.

25. Dikutip dari Ahmad Sahal, *ibid.*, hal. 8.

Daftar Pustaka

Al-Mayli, Muhsin. 1996. *Pergulatan Mencari Islam: Perjalanan Religius Roger Garaudy*. Jakarta: Paramadina

Bachtiar, Asep Purnama. "Wacana Kebangsaan di Tengah Konflik", *Kedaulatan Rakyat*, 4 Februari 1999.

Bertens, K. 1981. *Filsafat Barat dalam Abad XX*. Jakarta: Gramedia.

Driyarkara, Majalah Filsafat, No. 2 Th. XXIII/1997.

Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and The Last Man*. New York: The Free Press.

Kalam, Jurnal Kebudayaan, Edisi ke-4, 1994.

Mintz, Jeanne S. 1965. *Mohammed, Marx, and Marhaen: The Roots of Indonesian Socialism*. USA: Frederick C. Pareger Publisher.

Mustafied, Muhammad. "Bahasa dan Wacana Kekuasaan", *Yogya Post*, 26 September 1998.

Naisbitt, John. 1994. *Global Paradox*. Jakarta: Binarupa Aksara.

Nasikun, J. *Sistem Sosial Indonesia*. Bandung: Rajawali Pers.

Ohmae, Kenichi. 1995. *The End of The Nation State*. New York: The Free Press.

P3M. 1994. *Agama dan Pluralitas Bangsa*, (kumpulan karangan). Jakarta.

Pesantren, Jurnal Pemikiran Keagamaan, No. I Th. 1992.

Poespowardojo, Surjanto. 1997. *Pancasila dan Era Globalisasi*, (makalah). Magelang.

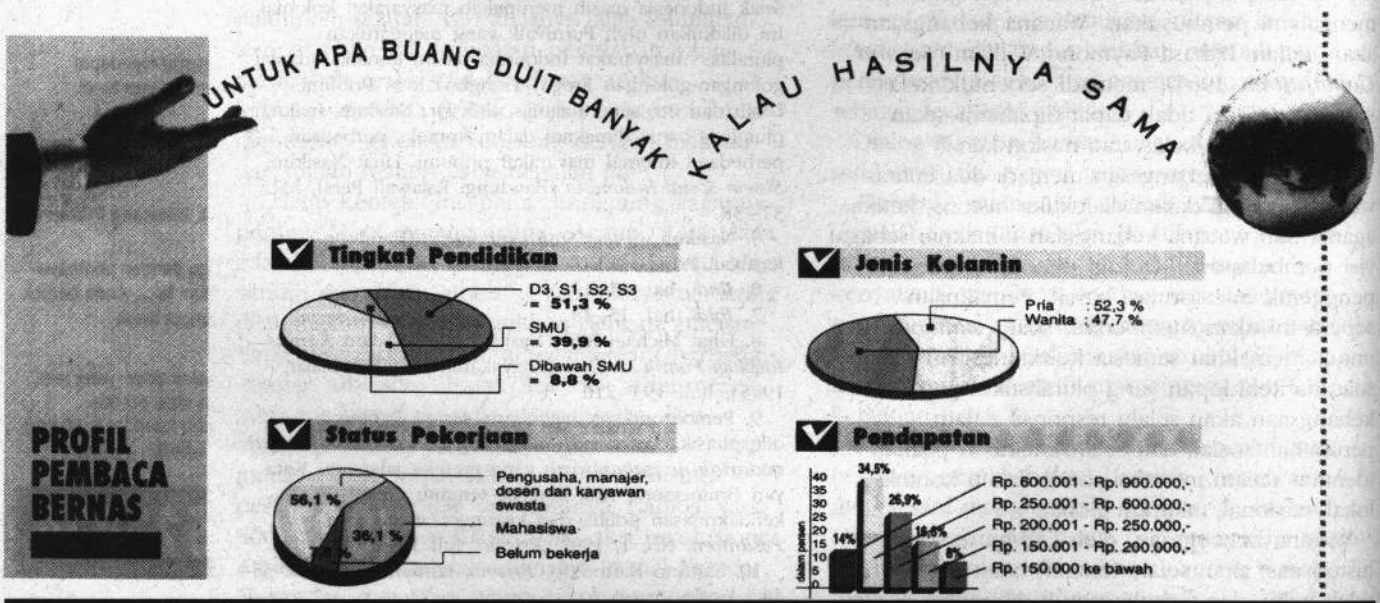
Prisma, Juli 1996.

Riff, Michael *ed.* 1995. *Kamus Ideologi Politik Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Shiraishi, Takashi. 1997. *Zaman Bergerak*. Jakarta: Grafiti.

Wibisono, Koento. 1997. *Pancasila dan Era Globalisasi*, (makalah). Magelang.

Zayd, Nasr Hamid Abu. 1995. *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*. Yogyakarta: LKIS.



REDAKSI: JL. JEND. SUDIRMAN 52 YOGYAKARTA 55224 TELP. (0274) 561211, 523924, FAX. (0274) 564062), 511332

IPWI

PROGRAM PASCASARJANA

MAGISTER MANAJEMEN

SEKOLAH TINGGI ILMU EKONOMI IPWI

Akreditasi:

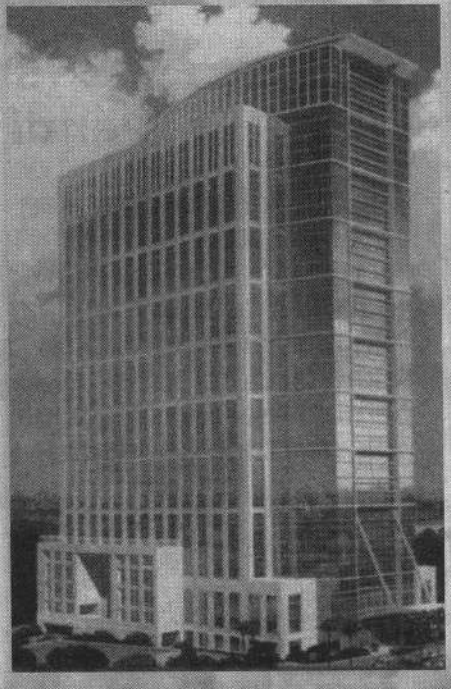
S.K. Mendikbud No. 79/D/0/1993

Manajemen Pemasaran
Manajemen Keuangan
Manajemen SDM

Kuliah diselenggarakan dengan **Sistem Satuan Kredit Trimester (SKT).** Metode belajar mengajar adalah **Intensif dan Partisipatif,** dengan memanfaatkan berbagai teknik seperti: diskusi kelompok, pembahasan kasus, tugas kelompok, dan tugas individu.
Selama masa pendidikan, mahasiswa dibina dan dilatih oleh tenaga pengajar profesional, bergelar profesor, doktor, dan master, dari kalangan akademisi maupun praktisi, serta staf profesional yang sangat menunjang keberhasilan proses belajar mengajar.

Persyaratan:

@ Fotokopi ijazah dan transkrip nilai S1 yang dilegalisir sebanyak 2 lembar (PTS oleh Kopertis)
@ Mengisi formulir pendaftaran dan daftar isian .
@ Pasfoto ukuran:
2 x 3 sebanyak 6 lembar
3 x 4 sebanyak 6 lembar
4 x 6 sebanyak 6 lembar
@ Fotokopi KTP sebanyak 2 lembar
@ Biaya pendaftaran sebesar Rp 100.000,00
@ Biaya matrikulasi sebesar Rp 100.000,00
@ Lulus seleksi tertulis/ matrikulasi.



Waktu kuliah

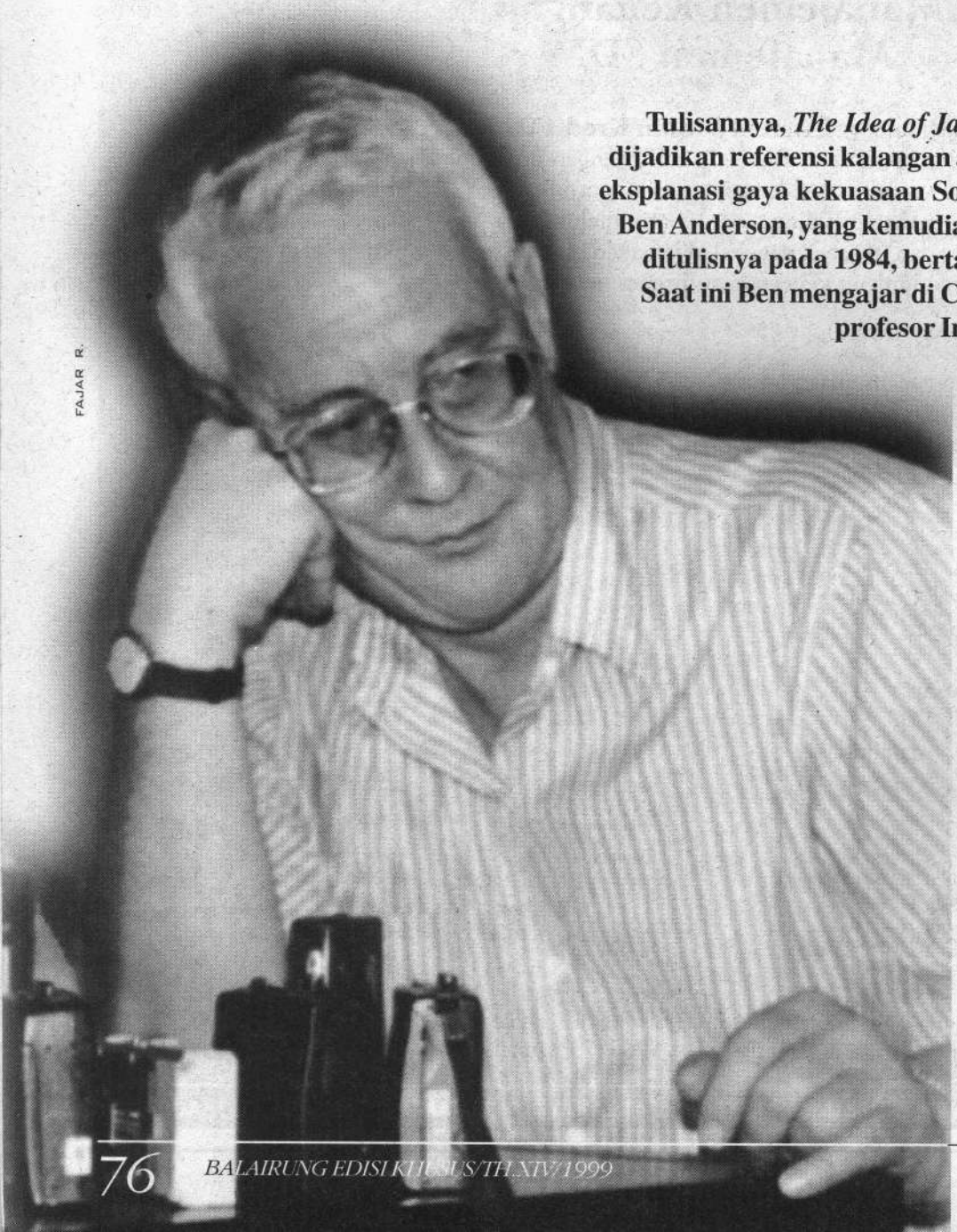
Pagi	09.00-18.00
Malam	18.30-21.30
Intensif Sabtu	09.00-18.00
Minggu	

Info selengkapnya hubungi: Adhi Graha Lt. 14 Jl. Gatot Subroto kav. 56 Jakarta
Telp. 5265266 (Hunting) Fax. 5265270, e-mail: btc@. indo. net. id

Fifi, Jr BAL advertising

Profesor Benedict R. O' G. Anderson:

Nasionalisme Itu Obat yang Paling Baik



FAJAR R.

Tulisannya, *The Idea of Javanese Power*, masih sering dijadikan referensi kalangan akademisi, untuk melakukan eksplanasi gaya kekuasaan Soeharto yang *njawani.* Adalah Ben Anderson, yang kemudian populer dengan buku yang ditulisnya pada 1984, bertajuk *Imagined Communities*. Saat ini Ben mengajar di Cornell University, AS, sebagai profesor International Studies.

Setelah 26 tahun lamanya dicekal pemerintah untuk masuk ke Indonesia, akibat analisisnya tentang peristiwa G30S/PKI dalam *Cornell Papers,* Senin (8/3), ia hadir di Yogyakarta dalam sebuah diskusi politik bertema "Nasionalisme: Kini dan Esok", merayakan HUT ke-28 *Tempo*. Wartawan *Balairung*, Hery Trianto, Viktor Nara, Faisol Adib, dan Fajar Rizqi N mewawancarai—secara berantai—profesor kelahiran Cina itu seusainya. Wawancara dengan Indonesianis berkebangsaan Irlandia itu dilanjutkan keesokan harinya, di sebuah hotel di Yogyakarta. Berikut petikannya:

Seperti apa sebenarnya definisi yang paling cocok untuk Nasionalisme itu?

Nasionalisme adalah proyek bersama yang menjadi arah dan tujuan bersama. Proyek ini ditentukan oleh orang Indonesia sendiri, dan tak mempedulikan apakah dia orang Sunda, Jawa, Dayak, atau yang beragama Islam, Hindu, dan sebagainya. Indonesia memang masih dalam masa transisi, baru saja sembuh dari sakit. Masih harus dirawat dan minum obat. Tapi, itu bukan alasan untuk mengesampingkan Nasionalisme. Karena, Nasionalisme lebih berhubungan dengan anak muda. Selama masih ada anak muda, generasi baru yang tidak terlalu teracuni oleh rezim keropos (Orde Baru—red.), jangan khawatir.

Kalau kita tengok ke belakang, apakah terjadi keterputusan dalam perdebatan awal nasionalisme dari zaman pergerakan—ide-ide Soekarno, ataupun Hatta—dengan anak-anak muda sekarang?

Saya kira, itu tak terlalu penting. Sebab, berbahaya kalau orang bilang, nasionalisme itu *nonsens*. Taruhlah, kita berada dalam kapal di tengah laut. Ada orang bilang, kita pasang arah ke sana, atau orang bilang, mestinya begini-begini. Padahal, toh mereka merasa masih dalam satu tujuan. Kalau terlalu ribut, nanti kapalnya hancur.

Ada yang bilang, nasionalisme tak lebih dari politisasi kekuasaan. Itu terjadi lama, dan sampai sekarang masih membekas di kepala orang Indonesia...

Bisa saja. Memang bahaya kalau nasionalisme kepunyaan satu grup saja. Kami nasionalis, kamu bukan. Itu jadi senjata dalam pertarungan politik. Memang itu pernah terjadi, dan sekarang Soeharto telah hancur.

Bagaimana dengan problem kesukuan, apakah harus dihilangkan?

Sama sekali tak bisa dihilangkan. Masalahnya bukan suku-suku di Indonesia saling benci. Nasionalisme tak terkait secara langsung dengan kesukuan. Kalau toh muncul pemberitaan yang gencar seputar konflik kesukuan, itu dapat jadi bukti bahwa pers di Jakartalah yang mengeksposnya. Contoh kasus, apakah kasus Tasikmalaya menjalar cepat ke Ciamis dan Garut? Tidak! Kasus Kupang juga menjalar ke mana-mana? Juga tidak! Karena itulah, masalah lokal harus dilihat secara proporsional. Nasionalisme adalah masalah kebangsaan, bukan kesukuan.

Melihat kondisi Indonesia yang sangat plural, apakah mungkin jika nasionalisme dibangun atas dasar primordialisme?

Tak mungkin. Karena, keprimordialan sudah dirombak dengan munculnya sejarah Indonesia baru, kira-kira 80 tahun yang lalu. Sejarah ini telah mampu melintasi masalah kesukuan. Misalkan Jawa. Apabila pola pikir ini masih dianut—bahwa sejarah Indonesia sama dengan sejarah Jawa—akan menyulitkan munculnya nasionalisme, dan nanti akan banyak muncul separatisme. Kita sendiri mesti keluar dari perangkap yang picik seperti ini.

Kalau masing-masing suku itu punya nasionalisme, kemudian bersinergi dalam sebuah proyek bersama, apakah itu mungkin?

Saya kira tak perlu, sebab itu hanya akan menjadi taman mini, sesuatu yang kuno. "Kamu ada bagian ini!", tidak bisa begitu. Kebanggaan atas Bataknya, kebanggaan atas Jawanya, tak apa-apa. Tapi itu lain dari proyek yang maha besar, yaitu Indonesia. Saya rasa, perasaan itu pun juga masih kuat di Amerika. Dasar dari proyek bersama ini masih ada, walaupun—akibat rezim keropos tadi—banyak orang telah putus asa. *Waduh*, Indonesia bagaimana ini? Perusakan oleh Soeharto (dilakukan) terhadap proyek bersama dalam segala bidang: ekonomi, moralitas, kemiliteran.

Sebab, berbahaya kalau orang bilang, nasionalisme itu *nonsens*. Taruhlah, kita berada dalam kapal di tengah laut. Ada orang bilang, kita pasang arah ke sana, atau orang bilang, mestinya begini-begini. Padahal, toh mereka merasa masih dalam satu tujuan. Kalau terlalu ribut, nanti kapalnya hancur.

Dengan logika terbalik, bisakah dipahami bahwa perpecahan yang terjadi dimanfaatkan untuk membangun nasionalisme?

Saya kira, itu sebaliknya. Dengan permasalahan yang besar, obat yang paling baik adalah nasionalisme. Orang—yang merasa bahwa yang terjadi belakangan (ini) memalukan, dan merasa ini krisis *beneran*, sehingga mereka merasa kalau terus begini akan hancur—akan kembali ke (situasi) lebih baik. Itu bukan berarti, orang akan kembali ke visi yang sama. Paling tidak, (mereka) harus merasa saling tergantung, dan merasa masa depan seseorang akan mempengaruhi orang lain.

Tapi sejujurnya, bisakah menyatukan bangsa yang amat majemuk menjadi satu: Indonesia?

Mungkin. (Perbedaan) itu hanya perasaan orang Indonesia. Tapi orang luar melihat, perbedaan itu tidak besar. Lihatlah Amerika. Kalau orang di Asia disuruh melepaskan kewarganegaraanya, Filipina yang paling banyak. Korea, China, Indonesia, sedikit sekali. Kalaupun ada, mereka rasanya tersipu-sipu. Ini menunjukkan, kewarganegaraan bagi bangsa Indonesia masih cukup penting, dan mereka tak mau buru-buru melepaskannya.

Bagi pihak luar, adakah kekhawatiran bahwa Indonesia akan pecah?

Saya kira, mereka takut itu. Karena, mereka

FAJAR R.

melihat konsekuensi yang terjadi di Yugoslavia, di mana ekonomi mereka hancur, kebiadaban bertambah, bahkan mengacaukan hubungan internasional di Eropa. Kelompok internasional takut bukan karena mereka baik, (tapi) melanjutkan penanaman modal dan mengharapkan pemerintahan yang stabil. Mereka percaya, pemilu adalah sebuah penyelesaian.

Bagaimana gerakan nasionalisme bisa berperan? Apakah dengan menciptakan "musuh bersama"?

Memang ada teori seperti itu. Tapi itu seperti orang yang bilang bahwa keluarga baru bisa solider kalau benci sama tetangganya. Ya, itu *kan* kalau kita cinta tanah air, alamnya, lagunya, dan adat istiadatnya. Ini *kan* benar. Bisa saya lihat seperti negara Irlandia, (mereka) *nggak* pernah bermusuhan dengan siapa-siapa, (tapi) merasa bangga akan keirlandiaannya.

Namun, melihat kondisi masyarakat Indonesia sekarang ini yang mudah dipicu...

Ya...mungkin. Tapi ini juga bisa dianggap sebagai sebuah *sindrome*. Saya katakan, dalam situasi sekarang ini, kejadian-kejadian yang seram itu tak terelakkan.

Apakah ada kaitan antara nasionalisme dengan ideologi bangsa?

Tak ada. Nasionalisme itu lebih mirip agama daripada ideologi.

Bagaimana hubungan antara masyarakat emansipatoris dengan wacana kebangsaan?

Hal itu saya singgung sedikit sebelumnya. Jadi, setiap generasi harus memikirkannya. Yang penting *kan* kemauannya.

Lantas, bisakah dikatakan bahwa sebagai basis nilai, nasionalisme bisa menyelesaikan persoalan-persoalan bangsa, pun ketika bangsa itu terancam dalam disintegrasi?

Saya sendiri *nggak* merasa (bangsa) itu terlalu terancam. Nasionalisme juga semacam aturan sehari-hari. Kalau orang tunduk terhadap peraturan, masyarakatnya teratur, dan itu bukan karena takut polisi, tapi merasa bahwa demi masyarakat, harus demikian. Tentu, ada yang tak jujur dalam hal ini. Tapi pemerintah bisa respek bahwa sebagian besar masalah ini akan mereka atasi.

Apakah nasionalisme berbanding lurus dengan kesejahteraan? Atau, ketika mayoritas penduduk tak mampu memenuhi kebutuhan fisik, apakah nasionalisme bisa dibentuk?

Bisa saja. Revolusi meletus di Indonesia, setelah mendapat ancaman dari Jepang. Kala itu banyak (orang) mati kelaparan, inflasi merajalela. Jadi, (ketika) kita tidak kaya, nasionalisme akan meningkat.

Jadi, kita harus menderita dulu supaya nasionalisme muncul?

Tidak, (itu) jelek juga. Belajar berkorban, tak usah belajar menjadi korban.

Bagaimana membangun Nasionalisme?

Salah satunya, lewat media massa. Bila media massa menyampaikan apa yang sebenarnya terjadi, maka para "preman" politik tidak punya ruang gerak yang lebar. Selanjutnya, berita-berita (bernuansa) SARA tak dijadikan pusat, sebab memang bukan itu masalah pokoknya. Karena itu, *responsibillity* media massa sangat penting. Kalau melihat media saat ini, masih belum tampak keberaniannya memotret persoalan. Misalnya, koran Islam mengomentari peristiwa Ambon dengan menunjuk bahwa orang Kristen begitu jahatnya. Saya tak menemukan satu kata pun bahwa kita (Islam) juga turut andil—secara tidak langsung—dalam peristiwa itu. Selalu saja pandangannya, kami (Islam) korban, dan mereka sebagai algojonya. Karena itu, belum ada jalan keluar selama tempat berpijaknya belum sama.

Lantas, apa yang harus dipegang oleh bangsa Indonesia untuk mewujudkan "proyek bersama" itu?

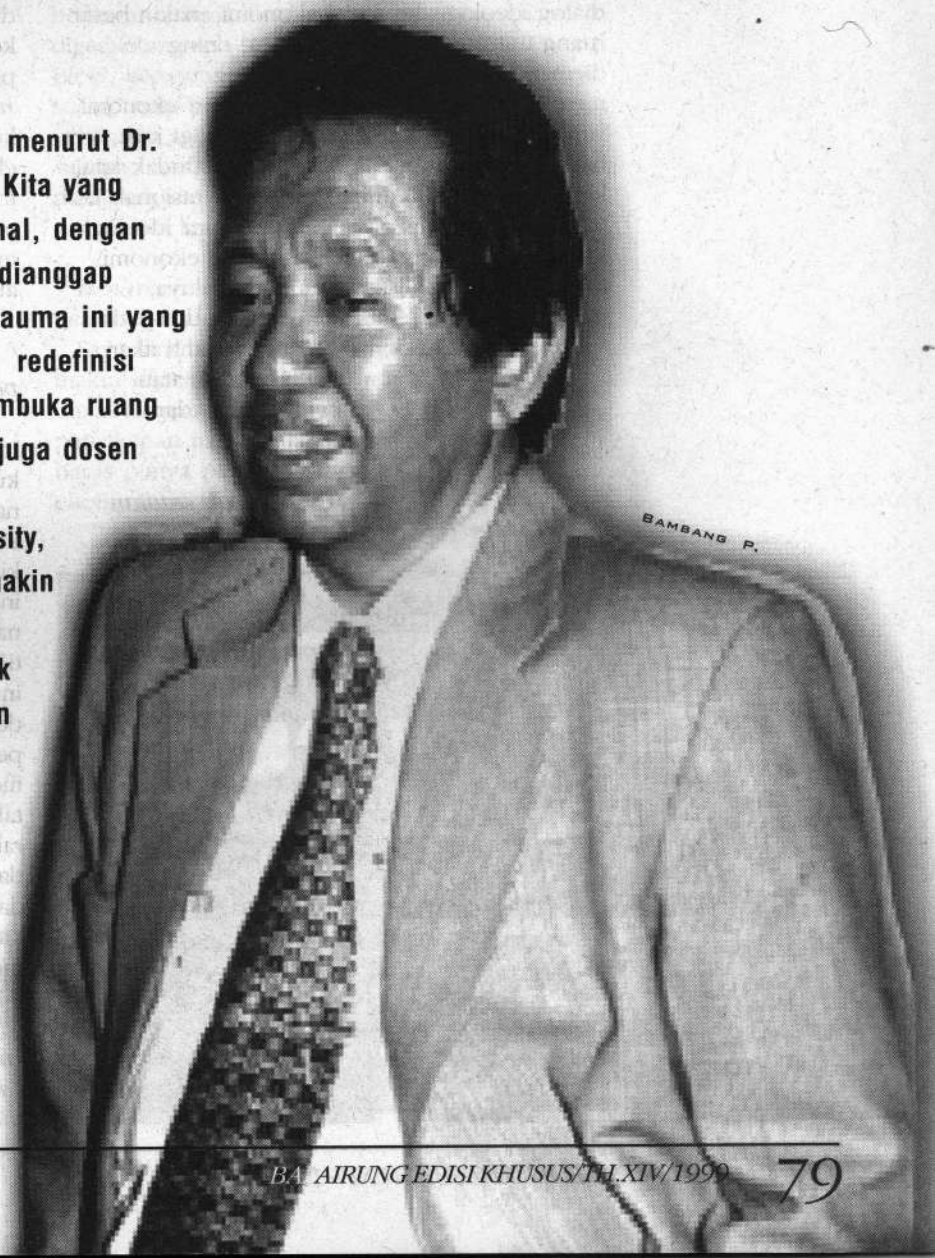
Karena sangat majemuk, kita tak mungkin memunculkan tipe manusia yang seragam. Maka, harus berdasarkan (pada) keinginan hidup bersama, untuk membuat sesuatu yang baik di masa depan. Yang bisa mempersatukan adalah kehendak bersama menuju masa depan.❐

Dr. Nasikun:

Nasionalisme Kita Masih Gunakan Kekerasan

Tipikal sejarah Indonesia yang gelap, menurut Dr. Nasikun, telah menciptakan trauma. Kita yang semestinya membangun politik nasional, dengan konsekuensi multi etnisitas, justru dianggap mempengaruhi perpecahan nasional. "Trauma ini yang membuat kita tidak berani melakukan redefinisi gerakan politik untuk, pelan-pelan, membuka ruang demokratisasi," papar sosiolog yang juga dosen Fisipol UGM ini.

Doktor lulusan Michigan State University, USA, itu yakin bahwa percakapan yang makin terbuka dari dialog ideologis ke sosial ekonomi akan memperlebar ruang untuk emansipasi. Sampai titik ini, menyatukan masyarakat yang multi etnik ke dalam masyarakat nasional, menjadi realistis. Bulan Maret lalu--di sela-sela diskusi "Agenda Ekonomi-Politik Pascapemilu 1999", yang diselenggarakan KAGAMA di Jakarta--Hery Trianto dari *Balairung* berhasil mewawancarai dekan Fisipol UAJY ini. Berikut petikannya:



Sebenarnya, apa makna yang bisa ditangkap dari nasionalisme ?

Ada dua tren. *Pertama*, (nasionalisme) adalah respon terhadap Internasionalisme, atau lebih tepat, kalau kita sebut neokolonialisme. *Kedua*, tren perjumpaan antara masyarakat subnasional yang menjadi bagian dari pergaulan internasional tadi. Ada pengalaman yang sama antara masyarakat subnasional terhadap neokolonialisme.

Lebih dekat mana, nasionalisme dengan agama, atau dengan ideologi?

Pada perkembangan awal, memang agama. Ketika percakapan makin intensif antara kelompok yang satu dengan yang lain, justru mempunyai makna ekonomi. Dan, itu harus ditransformasikan dari nasionalisme yang dasarnya ideologi menjadi (nasionalisme) yang dasarnya kesetaraan dalam bidang ekonomi.

Seberapa jauh hubungan kesetaraan itu, dalam hal ini masyarakat yang emansipatoris dengan nasionalisme?

Itu tadi, kalau percakapan makin terbuka dari dialog ideologis ke sosial ekonomi, makin besar ruang untuk emansipasi. Artinya, orang diemansipasikan dari ideologi yang membudakkan. Karena, bukan hanya ekonomi yang bisa membudakkan, tapi ideologi juga, bahkan agama. Agama bisa memperbudak kita, ketika agama tidak dipahami secara rasional. Jadi, untuk mengemansipasikan kita secara ideologi, kita memang harus setara di bidang ekonomi. Menurut saya, realistis kalau asal-usulnya, masyarakat multi etnik menyatukan diri pada masyarakat nasional. Sehingga, nanti akan terjadi liberasi, atau pembebasan dan emansipasi.

HERY TRIANTO

Adakah catatan penting dari perkembangan nasionalisme yang pernah dilalui oleh bangsa Indonesia?

Dimulai dari tahapan pertama, ketika generasi pertama kita mengalami nasionalisme yang dihasilkan. Jika memakai bahasa sekarang, (nasionalismenya) disebut politik persatuan kesatuan primitif. Pergulatannya waktu itu, bagaimana menyatukan masyarakat subnasional menjadi satu kesatuan nasional, untuk menghadapi tekanan kolonialisme. Pertanyaan pokoknya, bagaimana masyarakat sub nasional, Jawa, Sumatra dan seterusnya itu, memberikan otoritas pada pemerintahan nasional. Disebut primitif, karena instrumen yang dipakai adalah instrumen kekerasan. Kalau ada birokrasi pemerintahan, birokrasi ekonomi, maka pendekatan represif yang dikedepankan. Nasionalisme generasi kedua, yaitu ketika perkembangan nasional sampai pada politik industrialisasi, dan mempunyai obsesi untuk meningkatkan pertumbuhan ekonomi nasional. Keadaan ini berimplikasi (pada) bagaimana memanfaatkan aktor-aktor ekonomi besar untuk bisa mendukung pertumbuhan ekonomi nasional. Saya kira, Orde Baru pada tahapan ini. Dan, yang unik dari Orde Baru, meskipun nasionalisme kita sudah mencapai tahapan kedua, namun instrumen yang pertama (kekerasan--red) masih dipakai, terutama penggunaan organisasi kekuatan fisik. Tahapan ketiga, ketika perkembangan politik Indonesia memasuki *national welfare*, bagaimana melindungi kepentingan masyarakat kecil dari kekuatan ekonomi besar. Tahap tiga ini, sebenarnya, menjadi tuntutan dan pergulatan kita menghadapi kecenderungan pemerintah, yang memberikan posisi sangat menguntungkan pada aktor-aktor ekonomi besar.

Jadi kekerasan itu inheren dalam perkembangan nasionalisme?

Itu mungkin. Karena ada faktor lain, yaitu Indonesia (yang) sangat multi etnik, multi kultural, sehingga transformasi politik nasionalisme yang pertama, kedua, maupun ketiga itu, tidak solid dan tidak lancar. Akibatnya, kita yang seharusnya sudah melepaskan intrumen fisik dalam menyatukan masyarakat nasional, ternyata ketika masuk tahap kedua, tidak dibuang, bahkan makin kuat. Seperti industrialisasi yang kita dorong, antara lain dengan dukungan instrumen nasionalisme pertama. Padahal, kita seharusnya telah mulai membuka untuk berkembangnya nasionalisme tahap ketiga, yang berpihak pada kepentingan rakyat. Yaitu, bagaimana pertumbuhan ekonomi dari nasionalisme tahap kedua didistribusikan ke dalam *national welfare*. Ironisnya, di saat krisis, kita justru terperangkap oleh kebutuhan untuk melindungi yang besar.

Jika kita melihat sejarah Indonesia dan negara-negara lain, apakah untuk menyatukan masyarakat menjadi sebuah bangsa harus dengan darah?

Ini mungkin tipikal dari pengalaman sejarah kita yang gelap, kemudian menciptakan trauma. Gelap pada tahun-tahun 50-an, padahal eksperimen kehidupan berbangsa kita, pada masa itu, belum tahu persis akan sukses atau tidak. Tiba-tiba, kita merasa berkembang ke arah mengingkari persatuan dan kesatuan. Kemudian turun dekrit presiden, dan sesudah G-30/S PKI, kita harus membangun politik nasional dengan konsekuensi multi etnisitas. Namun hal ini dianggap mempengaruhi perpecahan nasional. Kemudian dihapuskan dengan cara menyatukan semuanya menjadi satu asas: Pancasila. Padahal, Pancasila merupakan formula ideologi dari penggunaan kebijakan politik untuk menutup multi etnisitas, multi kulturalitas, menjadi satu kekuatan pada pusat kekuasaan yang sempit. Trauma ini yang membuat kita tidak berani melakukan redefinisi gerakan politik, untuk pelan-pelan membuka ruang demokratisasi. Bicara federalisme saja disangka pengingkaran pada Pancasila. Trauma pada tahun 50-an, yang belum jelas benar, menjadi sistem politik etnis yang eksesif dan disolusi lewat pemusatan kekuasaan di satu tangan.

Mungkin jumlah partai kita (saat ini) sudah makin sedikit, tidak ada lagi kecurigaan untuk menerima etnis lain. Kita tidak punya pengalaman. Ibarat perkembangan anak, mungkin sejak usia delapan tahun dimatikan perkembangan wawasan politiknya,...

Ben Anderson mengatakan, nasionalisme itu tidak dibangun atas agama, suku, atau ras, melainkan atas sesuatu yang dibayangkan, apakah itu relevan bagi Indonesia yang sangat beragam?

Saya memahaminya tidak dibangun di atas suku tertentu, agama tertentu, tetapi kesepakatan atas semuanya. Saya kira, Ben maksudnya begitu. Bukan atas dasar kesukuan tertentu, tapi dibangun atas percakapan yang terbuka atas realitas suku yang banyak itu. Nasionalisme itu memang harus terus-menerus dibentuk. Meski dalam masyarakat yang sarat dengan etnik dan agama, tidak apa-apa, asalkan mereka dibiasakan dalam perbedaan pendapat.

Sejauh mana spirit keagamaan dan spirit kesukuan mengilhami kita dalam mewujudkan bayangan berbangsa?

Sekian puluh tahun kita dihalangi untuk berpolitik secara terbuka, dengan perbedaan kultural yang memang ada. Dan, sampai sekarang ini, kita belum punya kemajuan yang cukup. Begitu diberi ruang yang luas, ratusan partai muncul. Mestinya, hal itu dibiarkan tumbuh dari tahun 50-an. Mungkin jumlah partai kita (saat ini) sudah makin sedikit, tidak ada lagi kecurigaan untuk menerima etnis lain. Kita tidak punya pengalaman. Ibarat perkembangan anak, mungkin sejak usia delapan tahun dimatikan perkembangan wawasan politiknya, sehingga sekarang kita masih pada usia delapan tahun untuk menenggang perbedaan yang ada.

Menurut anda, bisakah spirit macam itu dihilangkan sama sekali?

Jelas lambat, tapi bisa kalau diberikan kesempatan saling menenggang, dan perbedaan agama tidak menjadi saling dominasi atas yang lain. Jembatannya adalah ekonomi. Tapi, harus hati-hati ketika mendorong perkembangan ekonomi, jangan sampai ekonomi justru menggerakkan hubungan dominasi antar etnis. Misalnya, prioritas pada suku tertentu. Itulah yang berkembang di berbagai tempat. Saya memahami, kerusuhan itu digerakkan oleh sebab ekonomi. Menurut Peter Blow, kerusuhan digerakkan oleh empat struktur sosial, yaitu pendatang dan penduduk asli, yang kebetulan agamanya berbeda, dan kebetulan sukunya berlainan, di mana salah satu darinya, mempunyai kemampuan akomodasi ekonomi yang lebih kuat. Itu yang sekarang terjadi.

Benarkah Amerika bisa dijadikan contoh pengelolaan ekonomi?

Saya kira benar, terutama, ketika perbedaan makin dipersempit, ketika konsep nasionalisme dipercakapkan terus-menerus. Wacana percakapan nasionalisme ini, pada akhirnya, harus punya penentu di tingkat ekonomi, dan ekonomi memang jembatannya politik.❐

Membangun Bangsa Cerdas dengan BALAIRUNG

TERIMA KASIH KEPADA ANDA
YANG TELAH MENJADI PELANGGAN ABADI:

26. DR. DANIEL DHAKIDAE	JAKARTA
27. DR. RIZAL RAMLI	JAKARTA
28. DRS. AMIR EFFENDI SIREGAR, M.A.	JAKARTA
29. MIEN SUGANDHI	JAKARTA
30. DRS. ROESTAMADJI	SEMARANG
31. ROSILLAH KASIHANTO	JAKARTA
32. DRS. WINARNO SUDJAS	JAKARTA
33. DR. MOCHTAR MAS'OED	YOGYAKARTA
34. DRS. RIDWAN ROY T., M.SI.	JAKARTA
35. WASIATI BASUKI, S.I.P.	JAKARTA
36. DR. H. SOEDIRO	JAKARTA
37. BASRUL ANWAR	JAKARTA
38. HARYANTO	JAKARTA
39. IR. SOEDHARMAKA	JAKARTA
40. WARTONO KADRI	JAKARTA
41. IR. SUPRIYANTO, M.P.	BEKASI
42. IR. BUDYARTO LINGGOWIYONO	JAKARTA
43. ISKANDAR	JAKARTA
44. IR. PRAWOTO S.D.	JAKARTA
45. RUDIANTO	JAKARTA
46. SAMDJI	JAKARTA
47. PANDANASIH	JAKARTA
48. SOENANDAR S.	JAKARTA
49. HARIYONO	JAKARTA
50. HERMAN PURNOMO	JAKARTA
51. HADARI YUNUS	YOGYAKARTA
52. SYLVIA BAMBANG ISMAWAN	JAKARTA
53. A. ROESILAH KASIYANTO	JAKARTA
54. ACHMAD BARABA	JAKARTA
55. DRA. GEERTRUIDA HUTAHAEAN T., M.P.H.	JAKARTA
56. TRI AGUNG WINANTORO	JAKARTA
57. UNIVERSITAS SATYAGAMA	JAKARTA
58. DRS. MASFAR JAMIN	JAKARTA

Anda ilmuwan, eksekutif, ataukah intelektual muda?
Ingin menjadi pelanggan abadi *Balairung*?
Kirimkan minimal Rp200.000,00 ke bagian sirkulasi.
Setiap edisi terbaru akan kami kirimkan ke alamat Anda.

FORMULIR PELANGGAN ABADI

Dengan ini saya,
Nama :
.....
Alamat :
.....

bersedia menjadi pelanggan abadi **Majalah *Balairung***. Untuk itu saya memberikan dana berlangganan sebesar **Rp.**_____
(.....)
melalui transfer TAPLUS BNI 1946 No. Rek. 228.007 816 062.901 (atas nama Sholihah) atau via wesel ke alamat: Bulaksumur B-21, Yogyakarta 55281, Telp. (0274) 901703, Fax. (0274) 566171.

....., ...

Pelanggan Abadi

.....

What's BALAIRUNG ?

Campus papers still thrive, but they tend to be tame organs for university public relations rather than an expression of student discontent. Some campus publications have adapted by claiming the political middle ground, displaying commercial nous and journalistic sophistication in both content and lay-out. Gadjah Mada University's **BALAIRUNG**, for example, produced a special edition to celebrate its eight-year (windu) anniversary in 1994. The 128-page glossy magazine was slick and well-produced, marketed through major bookshop chains such as Gramedia, for Rp 3.000,00. It included a lengthy article about, and interview with, prominent leftist author Pramoedya Ananta Toer, seventeen researched essays by student leaders on their vision for Indonesia's future, together with a student analysis of the election of the university's new Rector. The magazine listed on its advisory board not only Amir Effendi Siregar, who in addition to lecturing in the university's highly-regarded journalism program is also a director of *Warta Ekonomi* economic weekly, but also *Kompas*' chief Yakob Utama.

(**David T. Hill.** 1995. *The Press in New Order Indonesia.* Nedlands, Western Australia: University of Western Australia Press, p. 116--117)

"Sebagai majalah mahasiswa, BALAIRUNG sudah sangat memadai. Secara visual, tampilannya sangat baik. Sementara dari isinya, tak bakal dijumpai pada pers umum."

MOCHTAR LUBIS
BUDAYAWAN, DIREKTUR
YAYASAN OBOR INDONESIA

Dengan dukungan masyarakat dan kepercayaan nasabah, kami hadir di 597 kantor cabang di Indonesia dan 6 kantor cabang di Mancanegara, demi untuk menjalankan amanah pembangunan dan nasabah.

Dekat, dan selalu mendekatkan diri kepada masyarakat melalui jaringan kantor cabang yang menjangkau sampai ke mancanegara adalah kerinduan kami.

Dukungan dan kepercayaan yang diberikan masyarakat dan nasabah untuk menjalankan amanah pembangunan telah menguatkan tekad dan keyakinan kami untuk senantiasa tumbuh dan berkembang menjadi yang pertama dalam kualitas sumber daya manusia, teknologi serta sistem manajemen dan operasi dan menjadi salah satu bank terkemuka di Indonesia...bagi masyarakat dan bagi Anda nasabah kami.

BANK BNI

Terpercaya, Kokoh dan Bersahabat

Kantor Besar :
Jl. Jend. Sudirman Kav. 1, PO. Box 2955 JKT Jakarta 10220, Tel. (021) 251 1946 (70 saluran) Telex 65511 KBBNI IA, Fax. 251 1214
Alamat Kawat : KANTORBESAR

CIPTA KALYANA

Kereta Api Argowilis

Nikmati
Indahnya Panorama
Sepanjang Perjalanan
Bandung-Surabaya
10,5 Jam

Tiket KA ARGOWILIS dapat dipesan 7 hari sampai dengan 1 hari sebelum keberangkatan.
Hubungi pusat pelayanan tiket di stasiun:
Stasiun Bandung, Telp.(022) 4206917
Stasiun Tasikmalaya, Telp.(065) 330663
Stasiun Kutoarjo, Telp. (0275) 41023
Stasiun Yogyakarta, Telp. (0274) 514270, 589685
Stasiun Solo-Balapan, Telp. (0271) 714039
Stasiun Madiun, Telp. (0351) 462014
Stasiun Kertosono, Telp. (0358) 551424
Stasiun Surabaya-Gubeng, Telp. (031) 5340080

Tarif dan Jadwal Perjalanan

RELASI	KELAS SPESIAL	KELAS EKSEKUTIF
Bandung-Kutoarjo	Rp. 130.000,-	Rp. 100.000,-
Bandung-Yogyakarta	Rp. 130.000,-	Rp. 100.000,-
Bandung-Madiun	Rp. 175.000,-	Rp. 135.000,-
Bandung-Kertosono	Rp. 175.000,-	Rp. 135.000,-
Bandung-Surabaya	Rp. 175.000,-	Rp. 135.000,-

PROD.HUMASKP.PERUMKABDG

KINOY/
BALAIRUNGAd